Kata pengantar :
KH. Abdulloh Kafabihi Mahrus

Lubb al-Ushul

KAJIAN DAN INTISARI DUA USHUL

INTISARI USHUL FIQH DAN USHULUDDIN
ADA DIDALAM GENGGAMAN BUKU INI

Darul Azka - Nailul Huda

Darul Azka
Nailul Huda

Lubb Al-Ushul

Kajian dan Intisari Dua Ushul

Judul	:	**Lubb Al-Ushul**
		Kajian dan Intisari Dua Ushul
Penyusun	:	Darul Azka
		Nailul Huda
Editor	:	Darul Azka
Setting, Lay Out		
& Design Cover	:	Santri salaf *crew*
Penerbit	:	Santri salaf *press*
Cetakan	:	Pertama, Tahun 2014 M.

SEKAPUR SIRIH

Pengasuh Pon. Pes. Lirboyo Kota Kediri

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَتُهُ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ وَ بِهِ نَسْتَعِيْنُ عَلَى أُمُوْرِ الدُّنْيَا وَ الدِّيْنِ وَ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِيْنَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ وَعَلَى آلِهِ الطَّاهِرِيْنَ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِيْنَ أَمَّا بَعْدُ:

Kami sangat bersyukur dan bahagia atas hadirnya buku yang berjudul ***lubbul AL-ushul*** (kajian dan intisari dua ushul). Kitab *lubbul AL-ushul* merupakan salah satu mukhtasor terbaik karya Imam syaikh al-islam Abi Yahya Zakariya Al-ansori (826-926 h/1423-1520 m). Cangkupan pembahasan yang termuat dalam kitab tersebut tidak hanya mengupas satu tema pembahasan, akan tetapi mengupas beberapa pembahasan,mulai dari kajian ushul fiqh,kemudian dilanjutkan dengan ushuluddin (tauhid) dan diakhiri dengan pembahasan yang selaras dengan usuluddin, yakni tasawwuf.

sisi keindahan dalam buku ini adalah bahasanya mudah difahami dan gaya formatnya sangat menarik dimulai dari terjemahan kitab *lubbul al-ushul* kemudian dilanjutkan dengan penjelasan dari berbagai referensi syarh, hasyiah dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pembaca untuk memahami dan menalarkan lebih cepat dan sistematis.

Demikian sekapur sirih dari kami, semoga karya ini dapat memberikan manfaat dan berkah bagi penulis, pembaca dan seluruh umat Islam *Fi ad-Dîni Wa ad-Dunyâ Wa al-Âkhirah. Âmîn...*

وَ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَتُهُ

Lirboyo, 15 Januari 2015

KH. ABDULLOH KAFABIHI MAHRUS

Pengasuh Pon. Pes. Lirboyo Kota Kediri

PENGANTAR PENYUSUN

اَلسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ

Bismillah, alhamdulillah, salam sejahtera kepada saudara-saudara kami, kaum muslimin, semoga tetap dalam lindungan Allah ﷻ dan senantiasa dalam nikmat iman dan islam yang sempurna. Shalawat, salam semoga dihaturkan kepada Rasulullah ﷺ, keluarga dan shahabatnya.

Merupakan sebuah kebahagiaan, kami berdua santri-santri Pondok Pesantren Lirboyo Kediri dapat berpartisipasi menyumbangkan pemikiran dalam rangka menghidupkan khazanah keilmuan pesantren.

Sebuah upaya mengkaji dan mengangkat kembali materi-materi dasar pembelajaran ilmu agama yang mulai terlihat ditelantarkan dan kurang diminati. Utamanya disiplin ilmu yang dianggap cukup sulit dipelajari, mulai dari ilmu mantiq (logika), faraid (waris-mewaris), falak (astronomi) dan ushul fiqh.

Kali ini bahan kajian yang dipilih adalah "Lubb Al-Ushul", salah satu *mukhtashar* terbaik karya Syaikh al-Islam Abi Yahya Zakariya Al-Anshari (826-926 H /1423-1520 M). Kitab yang meresume Jam'u al-Jawami' ini tidak hanya sebuah kitab ringkasan biasa, namun sudah dikenal berabad-abad sebagai salah satu materi paling menantang di kurikulum pesantren salaf. Selain redaksi yang padat berisi, pengarang dalam kitab ini banyak menambahkan perwajahan *tarjih* baru atas telaah Jam'u al-Jawami'. Hal ini menjadi bukti bahwa beliau adalah salah satu pakar ushul terbaik di jamannya.

Mujaddid abad ke 9 ini memiliki nama lengkap, Zakariya bin Muhammad bin Ahmad bin Zakariya Abi Yahya Al-Anshari. Beliau lahir pada tahun 826 H/1423 M di Sunaikah, sebuah desa di Mesir timur. Dari Sunaikah setelah remaja, beliau pergi ke Al-Azhar, Kairo untuk belajar ilmu agama. Meskipun serba kekurangan, semangat belajarnya tidak surut, bahkan menjadi santri paling tekun, hingga melampaui santri-santri lain. Bahkan berkat kecerdasannya, beliau mampu mengusai berbagai bidang ilmu, seperti fikih, hadits, tafsir, qiraah, tajwid, manthiq, tasawwuf, nahwu dan lainnya. Syekh Abdul Wahab bercerita dari Syekh Zakariya sendiri. Beliau bercerita, "selama ada di al-Azhar, aku sering kelaparan karena tidak punya uang untuk membeli makanan. Akhirnya, aku keluar mencari kulit semangka, lalu kucuci dan kumakan". Pada suatu hari, ada seorang *waliyullah* tinggal bersamaku. Dia bekerja sebagai tukang tumbuk sebuah perusahaan tepung. Ia membeli semua

yang aku butuhkan, pakaian, makanan, kitab dan lainnya. Ia berkata padaku, "Wahai Zakariya, kau jangan khawatir tentang diriku". Hal ini terus ia lakukan sampai beberapa tahun.

Pada suatu malam, di saat manusia sedang terlelap tidur, Sang Wali mengajakku keluar dan menyuruhku menaiki menara masjid jami' sampai ke puncaknya, dan akupun menuruti perintahnya. Setelah sampai di puncak menara, aku pun turun. Lalu ia berkata, "Engkau akan hidup sampai teman-temanmu meninggal. Engkau mempunyai derajat tinggi yang dapat mengalahkan mereka dan kau akan menjadi hakim tertinggi dalam waktu yang agak lama. Santri-santrimu akan menjadi pemimpin-pemimpin Islam dan akhirnya kau akan buta", "Aku akan buta?" tanyaku terkejut. "Ya kau akan buta", jawab sang wali. "Sejak peristiwa itu, lelaki yang sangat berjasa kepadaku itu pergi entah kemana dan tidak pernah menemuiku lagi."

Semenjak keagungan beliau tersiar kemana-mana, pemberian dan hadiah tiada henti datang, hingga sebelum beliau diangkat menjadi Qadhi Mesir, setiap harinya tidak kurang 3 ribu dinar terkumpul. Hingga beliau belanjakan membeli kitab dan manfaatkan untuk kegiatan belajar mengajar. Pada akhirnya, pemerintah Mesir menawarinya menjadi hakim tertinggi. Namun beliau menolak dan baru menerima jabatan tersebut setelah terus didesak, tepatnya pada bulan Rajab, 886 H. Selama menjadi hakim, Syekh Zakariya menjalankan tugasnya dengan adil dan bijaksana. Ia tidak segan menegur atasannya yang berlaku tidak benar. Bahkan akhirnya beliau dipecat sebagai hakim gara-gara mengirim surat kepada penguasa yang isinya mengkritik kebijakan-kebijakan yang dzalim dan melanggar tuntunan agama. Setelah lepas dari tugasnya sebagai hakim, beliau kembali sibuk dengan tugas utamanya sebagai ulama, mengajar dan mengarang.

Pada tahun 906 H. terjadi musibah besar yang menimpa Syekh Zakariya. Ketika terdengar kabar bahwa kapal yang membawa putranya, Syekh Muhibbuddin tenggelam di sungai Nil. Berita itu membuat Zakariya begitu berduka. Beliau selalu menangisi kepergian putranya sehingga indra penglihatannya menjadi kabut. Rupanya perkataan sang wali yang menemaninya beberapa tahun yang silam menjadi kenyataan, beliau akan mengalami kebutaan dalam sisa hidupnya.

Syekh Ibnu Hajar berkata, "Saya berguru kepada Syekh Zakariya karena beliau adalah yang teragung di antara ulama-ulama yang lain dan juga sebagai rujukan para ulama dan sebagai pembawa madzhab Syafi'i." Syekh Zakariya wafat pada hari Jumat, 4 Dzul Hijjah 926 H. /1423 M. dan dikebumikan di Qarafah Kairo, dekat makam Imam Syafi'i.

Beliau termasuk ulama paling produktif pada saat itu, berbagai karya telah dipersembahkan bagi kekayaan turats Islam. Di antaranya; *Tahrir Tanqih al-Lubab* (fikih), *Tuhfah al-Bari 'ala Shahih al-Bukhari* (hadits), *Syarh Isaghuji* (mantiq), *Syarh as-Syafi'iyah li Ibn Hajib* (nahwu), *Fath ar-Rahman bi Kasyf Ma Yaltabisu fi al-Qur'an* (tafsir), *Syarh Alfiyah al-'Iraqi* (musthalah hadits), *Syarh Syudzurudz Dzahab* (nahwu), *Fath Al-Jalil* (ta'liq dari tafsir Al-Baidhawi), *Tuhfah Nujaba' al-'Ashr* (tajwid), *Lubb Al-Ushul* dan *Ghayatul Wushul* (ushul fiqh), *Asna al-Mathalib* (fiqh), *Al-Ghurar al-Bahiyyah* (fiqh), dan masih banyak lagi.

Karena pentingnya kitab ini bagi pengkaji dua ushul (ushul fiqh dan ushuluddin), maka kami berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemahan, kemudian dilanjutkan penjelasan dari berbagai referensi syarh, hasyiah dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pengkaji ushul untuk memahami dan menalarkan lebih cepat dan sistematis.

Terima kasih kami sampaikan kepada segenap masyayikh, guru-guru dan orang tua kami. Semoga karya ini menjadi sumbangan berharga dari pesantren untuk kaum muslimin yang kelak bermanfaat dunia dan akhirat. Amin.

وَالسَّلاَمُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ

Lirboyo, 03 Oktober 2014 M

Santri salaf team

DAFTAR ISI

Pengantar Penyusun –iii
Daftar Isi - vi

Mukaddimah
Mukaddimah dan beberapa definisi - 01
Pengantar *muallif* – 02
Pola penyajian Lubb al-Ushul - 03
Pembahasan dalam Lubb al-Ushul - 04
Definisi ushul fiqh - 04
Pengertian dalil *ijmali* (global) - 05
Pengertian metode penggunaan dalil - 06
Karakteristik operator dalil ijmali - 06
Definisi fiqh - 06
Definisi hukum - 08
Al-Hakim - 10
Seputar *hasan* dan *qabih* - 11
Bersyukur pada pemberi nikmat - 12
Keadaan hukum pra kerasulan - 13
Klasifikasi *taklif* - 14
Taklif pada *ghafil, mulja',* dan *mukrah* - 15
Ta'alluq khithab - 16
Klasifikasi hukum - 18
Istilah wajib dan fardlu - 21
Antara *mandub, mustahab, tathawwu'* dan sunnah - 22
Hukum menyempurnakan sunnah - 23
Pembahasan *sabab* - 24
Pembahasan *syarat* - 26
Pembahasan *mani'* - 26
Pembahasan sah - 27
Maksud dan pengertian *ijza'* - 29
Definisi *batal* dan *fasad* - 30
Definisi *ada`* - 31
Definisi *qadla'* - 32
Definisi *i'adah* - 33
Definisi *rukhshah* - 34

Definisi *'azimah* - 34
Definisi dalil - 36
Hasil pengetahuan dari analisa dalil - 36
Definisi *had* - 37
Penamaan *khithab* atas kalam *nafsi* - 38
Macam-macam bentuk kalam *nafsi* - 39
Definisi *nadhar* - 40
Definisi *idrak* - 40
Definisi ilmu dan *i'tiqad* - 40
Seputar *'ilmu* (keyakinan) - 41
Kualitas *juz* dari ilmu - 42
Definisi *jahl* (bodoh) - 43
Definisi *sahwu* dan *nisyan* - 44

Beberapa permasalahan
Pembahasan *hasan* dan *qabih* - 45
Perkara yang boleh ditinggalkan tidak disebut wajib - 46
Mandub sebagai *ma'mur bih* - 47
Mandub sebagai *mukallaf bih* - 48
Mubah bukan *jinis* dari wajib - 49
Mubah bukan *ma`mur bih* - 50
Mubah adalah hukum syar'i - 51
Sisa hukum pasca penghapusan kewajiban - 51
Wajib *mukhayyar* - 52
Haram *mukhayyar* - 55
Fardhu kifayah - 57
Fardhu kifayah dibanding fardhu 'ain - 57
Sasaran fardhu kifayah - 58
Menyempurnakan fardhu kifayah - 60
Definisi sunnah kifayah - 60
Wajib *muwassa'* - 61
Hukum mengakhirkan wajib *muwassa'* - 63
Penyempurna perkara wajib - 64
Penyempurna meninggalkan haram - 66
Keterkaitan *amr* mutlak dan makruh - 66
Makruh yang memiliki dua perspektif - 68
Hukum shalat di tanah hasil *ghashab* - 68
Keluar dari tempat hasil *ghashab* - 69
Orang yang jatuh dari ketinggian - 70
Taklif *bi al-muhal* - 71

Eksistensi taklif *bi al-muhal* - 73
Taklif atas perkara yang tidak terpenuhi syaratnya - 74
Pembahasan *mukallaf bih* - 76
Talluq *ilzami* dan *i'lami* - 77
Taklif di saat *amir* dan *ma'mur* mengetahui syarat tidak terpenuhi - 78
Hubungan hukum secara *tartib* atau *badal* - 80

Kitab pertama ; Al-Kitab dan pembahasan beberapa dalil ucapan
Definisi al-Qur'an - 82
Basmalah termasuk al-Qur'an - 83
Bacaan *syadz* bukan termasuk al-Qur'an - 84
Qira`ah sab'ah - 85
Hukum membaca *qira`ah syadz* - 86
Beberapa *qira'ah syadz* - 86
Fungsi hujjah *qira'ah syadz* - 86
Lafadz tanpa makna dalam al-Qur'an - 87
Keberadaan makna selain *dhahir* - 88
Keberadaan *mujmal* tanpa *bayan* - 89
Dalil *naqli* terkadang berfaidah yakin - 89
Definisi *manthuq* - 91
Nash dan *dhahir* - 91
Murakkab dan *mufrad* - 92
Dalalah muthabaqah, tadhammun dan iltizam - 93
Definisi *mafhum* - 97
Mafhum muwafaqah dan pembagiannya - 97
Karakteristik *dalalah muwafaqah* - 98
Definisi *mafhum mukhalafah* - 100
Syarat-syarat *mafhum mukhalafah* - 100
Meng-*qiyas*-kan *maskut* pada *manthuq* - 102
Mafhum shifat, macam dan peringkatnya - 104
Macam-macam *mafhum* shifat - 105
Kualitas beberapa *mafhum mukhalafah* - 107
Mafhum mukhalafah sebagai *hujjah lughat* - 108
Anugerah bahasa - 110
Definisi *al-maudhu'at al-lughawiyah* - 110
Sumber bahasa - 111
Madlul dari sebuah lafadz - 112
Definisi *wadha'* - 113
Asal peletakan sebuah lafadz - 114
Makna tanpa kata - 116

Al-Muhkam dan *al-Mutasyabih* - 116
Lafadz *masyhur* dengan makna *khafi* -117
Silang pendapat tentang asal muasal bahasa - 117
Penetapan bahasa melalui metode *qiyas* - 119
Relasi (*nisbat*) lafadh dengan makna - 121
Definisi *'alam syakhsh*, *'alam jinis*, dan *isim jenis* - 123
Definisi dan syarat *isytiqaq* - 125
Membuat *isim* pada sebuah perkara - 126
Syarat *musytaq* disebut *hakikat* - 129
Penyebutan *hakikat* pada *isim fa'il* - 130
Musytaq tidak menyimpulkan kekhususan dzat - 130
Eksistensi *mutaradif* (sinonim) - 131
Beberapa perkara yang bukan *mutaradif* - 132
Mutaradif boleh saling mengisi - 133

Lafadz *musytarak*
Definisi dan keberadaan *musytarak* - 135
Penggunaan *musytarak* dalam dua maknanya - 136
Jamak (plural) dari *musytarak* dalam dua maknanya - 138
Penggunaan bersama hakikat dan majaz dan dua majaz -138

Hakikat* dan *majaz
Definisi dan pembagian *hakikat* - 141
Eksistensi hakikat *syar'i* - 142
Definisi majaz - 143
Eksistensi majaz - 145
Faktor perpindahan hakikat menuju majaz - 146
Dominasi majaz atas hakikat - 146
Mengamalkan majaz ketika hakikat mustahil - 147
Kontradiksi *majaz*, *naql*, *isytirak*, *takhshish*, dan *idhmar* - 147
Beberapa macam *'alaqah* - 150
Majaz dalam *isnad*, *musytaq* dan huruf - 153
Syarat penukilan dari bahasa Arab - 154
Perantara memahami lafadz dan makna majaz - 155
Al-Mu'arrab dan eksistensinya - 157
Pemakaian lafadz dalam makna - 158
Mengarahkan lafadz pada *'urf al-mukhathib* - 159
Pertentangan *majaz rajih* dan *hakikat marjuhah* - 161
Tetapnya *khithab* pada konteks hakikatnya - 162
Kinayah dan eksistensinya - 163

Beberapa huruf

Makna إِذَنْ, إِنْ, أَوْ, dan أَيْ - 165
Makna أَيَّ dan إِذْ - 168
Makna إِذَا dan الْبَاءُ - 170
Makna بَلْ, بَيْدَ, ثُمَّ, حَتَّى, رُبَّ dan عَلَى - 173
Makna الْفَاءُ, فِي, كَيْ, كُلُّ, dan اللَّامُ - 177
Makna لَوْلَا, dan لَوْ - 181
Makna لَنْ, مَا, مِنْ, مَنْ, هَلْ, dan وَاوُ – 187

***Amr* (perintah)**

Definisi dan pembagian amr - 193
Persyaratan عُلُوٌّ, اِسْتِعْلَاءٌ dan menghendaki *thalab* - 194
Sifat dari *thalab* - 195
Antara amr dan *iradah* - 196
Perdebatan seputar shighat *amr nafsi* - 197
Beberapa makna shighat اِفْعَلْ - 198
Silang pendapat makna hakikat amr - 201
Meyakini wajib sebelum diteliti - 203
Amr (perintah) sesudah larangan - 203
Nahi (pelarangan) sesudah diwajibkan - 204
Fungsi *amr* mewujudkan hakikat sesuatu - 205
Amr menetapkan adanya *qadha'* - 207
Menjalankan perintah menetapkan *ijza'* - 208
Perintah untuk memerintahkan orang lain - 209
Pemberi perintah menggunakan lafadz yang pantas bagi dirinya - 210
Niyabah (pergantian) dalam *ma'mur bih* - 211
Perintah atas sesuatu adalah larangan melakukan kebalikannya - 211
Dua *amr* yang berkesinambungan - 213

***Nahi* (larangan)**

Definisi *nahi* - 215
Ketetapan *nahi* - 215
Beberapa makna shighat *nahi* - 216
Iradah dan penunjukkan hakikat *nahi* - 217
Pemilahan sasaran *nahi* - 217
Kemutlakan *nahi* menunjukkan *fasad* - 218
Meniadakan *qabul* dan *ijza'* - 221

'Am (lafadz umum)

Definisi *'am* - 223
As-shurah an-nadirah dan *ghairu al-maqshudah* dalam *'am* - 224
'Am terkadang berbentuk *majaz* - 224
'Am adalah bagian dari *'awaridh al-alfadz* - 226
Madlul dari lafadz *'am* - 226
Penunjukkan *'am* atas makna asli dan setiap individu - 228
Keumuman pelaku menetapkan keumuman aspek lain - 229
Shighat-shighat lafadz *'am* - 230
Batasan lafadz umum - 238
Jamak yang di-*nakirah*-kan - 238
Batas minimal jamak adalah tiga -239
Jamak menunjukkan makna satu secara majaz - 240
Lafadz 'am untuk tujuan tertentu - 240
Keumuman لَا يَسْتَوُونَ, لَا أَكَلْتُ, dan إِنْ أَكَلْتُ - 241
Hal-hal yang tidak memiliki sifat umum - 243
Mengabaikan perincian atas beberapa keadaan kasus - 246
Khithab يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ dan يَا أَيُّهَا النَّاسُ - 247
مَنْ dan *jamak mudzakar salim* - 248
Khithab bagi satu orang tidak menjalar pada orang lain - 249
Khithab يَا أَهْلَ الْكِتَابِ - 250
Khithab خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ - 250

Takhsish

Definisi dan sasaran *takhsish* - 251
Batas maksimal *takhsish* - 252
Al-'am al-makhsush dan *al-murad bih al-khusush* - 252
Al-'am al-makhsush, hakikat atau majaz ? - 253
Khilaf hujjah lafadz 'am yang ditakhsish - 254
Lafadz 'am saat Nabi SAW hidup dan setelah wafat - 256

Pen-*takhsish*

Pembagian pentakhsish - 257
Pentakhsish *muttashil* pertama ; *istitsna'* - 257
Istitsna' munqathi' - 259
Pembahasan bahasa *istitsna'* - 260
Ististsna' menghabiskan *mustatsna minhu* - 261
Ististsna' al-aktsar, musawi, dan *'adad* - 262

Ististsna' dari *nafi* dan *itsbat* - 262
Istitsna' beruntun - 263
Istitsna' dari runtutan *jumlah* dan *mufrad* - 265
Pembarengan beberapa *jumlah* - 267
Pentakhsish *muttashil* kedua ; *syarat* - 268
Pentakhsish *muttashil* ketiga & keempat ; *shifat* dan *ghayah* - 269
Pentakhsish *muttashil* kelima; *badal* - 271
Macam-macam pentakhsish munfashil - 272
Macam-macam *takhsish* - 273
Peng-*'athaf*-an lafadz *'am* pada lafadz *khash* - 278
Kembalinya *dhamir* pada sebagian 'am - 280
Madzhab dari perawi - 280
Penyebutan sebagian *afrad 'am* - 281
'Am tidak terbatas dalam *mu'tad* - 282
Ucapan shahabat نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ - 282
Sifat umum jawaban pertanyaan - 283
Dalil 'am dari *sabab* khusus - 285
Pertentangan dalil 'am dan khash - 287

Dalil *mutlak* dan *muqayyad*

Definisi *mutlak* dan *muqayyad* - 289
Mengarahkan dalil mutlak pada muqayyad - 290

Dhahir* dan *muawwal

Dhahir – muawwal dan *ta'wil* - 295
Ta'wil qarib dan *ba'id* (jauh), serta contoh keduanya - 296

Mujmal

Pengertian *mujmal* - 299
Silang pendapat ke-*mujmal*-an beberapa contoh - 300
Beberapa contoh *mujmal* - 302
Eksistensi dalil *mujmal* - 304
Penerapan *musamma syar'i* dan *lughawi* - 304
Mujmal karena faktor pemakaian makna - 306

Bayan

Definisi dan hukum *bayan* - 308
Rukun dan bentuk-bentuk *bayan* - 308
Menjelaskan dalil *ma'lum* dengan *madhnun* - 310
Mendahuluinya perbuatan atau ucapan - 310

Mengakhirkan bayan - 312
Mengakhirkan tabligh bagi Rasul SAW - 313
Mengetahui keberadaan *mukhasshish* - 314

Nasakh
Definisi *nasakh* (penghapusan hukum) - 316
Menasakh sebagian al-qur'an - 317
Menasakh sebelum mungkin dilaksanakan - 318
Perincian *nasakh* dalam al-qur'an & as-sunnah - 319
Pe-*nasakh*-an qiyas dengan nash atau qiyas - 322
Pe-*nasakh*-an mafhum - 322
Me-*nasakh* dengan mafhum – 324
Me-*nasakh* nash dengan qiyas - 324
Pe-*nasakh*-an kalam *insya'* - 325
Pe-*nasakh*-an *ikhbar* - 326
Pe-*nasakh*-an kalam *khabar* - 326
Nasakh dengan dan tanpa hukum pengganti - 327
Eksistensi *nasakh* - 328
Dampak pe-*nasakh*-an ashl - 329
Setiap hukum menerima *nasakh* - 329
Penasakh sebelum *tabligh* - 330
Penambahan nash - 330
Metode mengetahui posisi akhir dalil penasakh - 332

Kitab kedua ; As-Sunnah
Definisi *sunnah* - 334
Kemakshuman para nabi - 334
Taqrir dan diamnya Nabi SAW - 335
Hukum asal dan klasifikasi perbuatan Nabi SAW - 335
Perangkat mengetahui sifat perbuatan Nabi SAW - 338
Perangkat mengetahui sifat wajib dan sunnah - 338
Pertentangan ucapan dan perbuatan Nabi SAW - 340

Pembahasan kalam khabar
Pembagian lafadz murakkab - 342
Pembahasan kalam - 343
Pembagian kalam - 344
Khabar benar dan bohong - 345
Madlul dalam *khabar* - 346
Sasaran penilaian benar dan bohong - 346

Khabar berdasar *amrin kharij* - 347
Khabar maudhu' dan faktor pemicunya - 348
Khabar yang dipastikan bohong versi *ashah* - 349
Khabar yang dipastikan benar - 350
Pembahasan khabar mutawatir - 350
Keislaman dan cakupan wilayah bagi perawi - 352
Keyakinan dalam mutawatir - 352
Mutawatir hasil penyaksian langsung - 353
Kualitas keyakinan bagi pendengar - 353
Ijma' selaras dengan *khabar* - 354
Khabar yang seharusnya dibatalkan - 355
Perselisihan antara berhujjah dan men-*ta'wil* - 355
Kebenaran pembawa khabar - 356
Khabar ahad dan masyhur - 357
Faidah yakin dalam khabar ahad dan masyhur - 358
Mengamalkan khabar ahad - 359
Pendustaan *ashl* pada *far'iy* - 361
Penambahan dalam *khabar* – 362
Pembuangan sebagian *khabar* - 364
Kontradiksi musnad-mursal, mauquf-marfu' - 364
Arahan makna shahabat - 365
Mereka yang diterima dan ditolak periwayatannya - 367
Syarat perawi dan definisi *'adalah* - 368
Periwayatan *al-majhul* - 369
Periwayatan pelaku kefasikan - 370
Pembahasan dosa besar - 371
Riwayah-syahadah dan bahasa dalam keduanya - 378
Definisi *jarh wa at-ta'dil* - 380
Ketentuan *jarh wa at-ta'dil* - 380
Pertentangan *jarh* dan *ta'dil* - 381
Beberapa bentuk *ta'dil* - 382
Hal-hal yang tidak tergolong *jarh* - 383
Kriteria shahabat dan tabi'in - 384
Pengakuan menjadi shahabat - 385
Keadilan shahabat - 385
Pembahasan hadits mursal - 387
Penukilan hadits *bil makna* - 389
Berhujjah dengan redaksi penukilan shahabat - 390
Tingkatan *tahammul* - 392

Kitab ketiga ; ijma'

Definisi ijma' - 395
Beberapa pemahaman definisi - 397
Bentuk-bentuk ijma' - 402
Sandaran dalil ijma' - 403
Ijma' sukuti dan syaratnya - 403
Berhujjah dan kemungkinan terjadinya ijma' - 405
Merusak ijma' - 406
Mencetuskan qaul ketiga dan tafshil - 407
Memunculkan dalil, *ta'wil*, atau *'illat* - 408
Mustahilnya kemurtadan umat - 410
Sepakat tidak mengetahui sebuah perkara - 410
Umat terpecah dua kelompok dalam dua kasus - 410
Ijma dan dalil *qath'i* menentang ijma - 411
Kecocokan ijma dengan hadits - 412
Pengingkar hukum hasil ijma' - 412

Kitab keempat : qiyas

Definisi qiyas - 414
Qiyas adalah hujjah - 415
Qiyas dalam *'adiyah* dan *khilqiyyah* - 417
Nash atas *'illat* - 418
Rukun-rukun qiyas - 419
Rukun pertama; *ashl* - 419
Rukun kedua; hukum *ashl* - 420
Murakkab al-ashl dan *murakkab al-washf* - 423
Tegaknya dalil dan sahnya *qiyas* - 424
Kesepakatan penentuan *'illat* dari *ashl* - 425
Rukun ketiga; *far'u* – 426
Beberapa syarat *far'u* – 427
Syarat *far'u* yang diperselisihkan - 430
Rukun keempat; *'illat* - 431
'Illat menolak atau menghilangkan hukum - 432
Syarat-syarat *'illat* - 432
Syarat *ilhaq* pada hukum *ashl* sebab *'illat* - 434
Penetapan *'illat* yang abstrak *hikmah*-nya - 436
Membuat *'illat qashirah* - 437
Bentuk-bentuk *'illat qashirah* - 438
Membuat *'illat* dengan *isim laqab* - 438
Membuat *'illat* dengan *isim musytaq* - 439

Beberapa *'illat* untuk satu hukum - 439
Beberapa hukum dengan satu *'illat* - 440
Syarat *ilhaq* lainnya – 441
Syarat *ilhaq* yang diperselisihkan - 444
Ketentuan *'illat mustanbathah* - 445
Maksud *al-mu'aridh* - 446
Menafikan sifat dari *far'u* bagi *mu'taridh* - 447
Tekhnis menolak penentangan bagi *mustadil* – 448
Tekhnis penolakan yang tidak mencukupi -449
Ta'addud al-wadh'i - 450
Keunggulan sifat *mustadil* dalam penolakan - 452
Penentangan bentuk lain - 452
'Illat atas tidak adanya hukum - 453

Metode pencarian *'illat* (*masâlik al-'illat*)

Pengertian dan macam *masâlik al-'illat* - 454
Pertama ; ijma' - 454
Kedua ; *nash sharih* - 455
Ketiga ; *îmâ'* (isyarat) - 459
Keselarasan di antara sifat dengan hukum - 463
Keempat ; *as-sabru wa at-taqsîm* - 463
Metode penetapan *'illat qhat'i* dan *dhanni* - 464
Kedudukan *hashr* dan *ibthal dhanni* - 465
Sanggahan *mu'taridl* dalam *hashr dhanni* - 466
Teori pembatalan sifat - 467
Kelima ; *al-munasabah* - 470
Tahrij al-manath - 470
Macam-macam definisi *al-munasib* - 471
Tingkat pencapaian tujuan syariat - 473
Stratifikasi *al-munâsib* - 474
Macam-macam *al-munasib* - 476
Al-munâsib al-muatsir - 477
Al-munâsib al-mulâim - 477
Al-munasib al- gharib - 479
Al-munâsib al-mursal - 479
Mashlahah dharuri, universal, pasti - 480
Batalnya *munasabah* - 482
Keenam ; *syabah* - 482
Peringkat *qiyas syabah* - 484
Ketujuh ; *dauran* - 486

Eksistensi *dauran* - 487
Beberapa persoalan dalam *dauran* - 488
Kedelapan ; *at-thardu* - 490
Status *hujjah al-thardu* - 490
Kesembilan ; *tanqih al-manath* - 491
Pengertian *tahqiq al-manath* - 493
Kesepuluh ; *ilgha al-fariq* - 493
Ilgha' al-fariq, *dauran* dan *at-thardu* - 495
Penutup ; dua metode pencarian *'illat* - 495

***Al-Qawâdih* (bentuk-bentuk perusak dalil)**
Pengertian *Qawâdih* - 497
Takhalluf al-hukmi 'an al-'illat (an-naqdlu) – 498
Dampak khilaf maknawi - 501
Tanggapan atas *takhalluf al-hukmi 'an al-'illat* - 503
Aturan berargumentasi terkait *takhalluf* - 505
Antisipasi dari sanggahan *takhalluf* - 510
Pembuatan pernyataan ingkaran atau negasi (*naqîdl*) - 511
Al-Kasru - 514
'Adam al-'Aks (takhalluf al-'aks) - 518
'Adam at-Ta'tsîr - 521
Al-Qalbu - 529
Pembagian *al-Qalbu* - 532
Qalbu al-musâwâh - 535
Al-Qaul bil Mûjab - 538
Al-Qadh fi al-munâsabah - 541
Al-Qadh fî shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd - 542
Al-qadh fi al-indlibâth – 543
Al-qadh fi adh-dhuhûr - 543
Al-Farqu - 544
Fasâdul wadl'i - 547
Fasâd al-i'tibâr - 551
Al-Muthâlabah bi tash-hîh al-'illat – 553
Kekalahan *mustadil* sebab *man'u hukmil ashli* - 556
Ikhtilâf adl-dlâbith - 560
At-Taqsîm – 562
Hal-hal terkait *qawâdih* - 564
Sanggahan dengan *man'u* dan yang lain - 568
Uraian penutup - 570
Qiyas merupakan bagian dari agama - 570

Qiyas merupakan bagian dari ushul fiqh - 570
Produk *qiyas* merupakan agama - 571
Hukum aktivitas *qiyas* - 571
Pembagian *qiyas* - 572

Kitab kelima ; Penggalian dalil
Qiyas *iqtirâniy* dan qiyas *istitsnâ-iy* - 577
Al-Bâqiy - 578
Qiyas *'aks* - 578
Tidak ditemukannya dalil hukum - 579
Tentang *istiqrâ'* - 580
Tentang *istishhâb* – 582
Istishhâb terhadap kondisi obyek ijma' – 584
Antara *istishhâb* dan *istishhâb maqlub* - 584
Menampilkan dalil dalam peniadaan - 585
Pengambilan hukum dari yang paling minimal - 586
Syariat kaum sebelum kita - 587
Hukum asal sesuatu - 588
Tentang *istihsân* - 590
Tentang qaul shahabat - 593
Tentang ilham - 595
Kaidah-kaidah fiqh - 596

Kitab keenam ; *Ta'âdul* dan *Tarjih*
Tentang *ta'âdul* - 598
Ta'âdul dua dalil *qath'iy* – 599
Ta'âdul dalil *qath'iy* dan *dhanniy* - 599
Ta'âdul dua *amarah* - 599
Ragam pendapat mujtahid bagi pengikutnya - 601
Tentang *takhrîj* - 603
Tentang *tarjîh* dan mengamalkan *ar-rajih* - 606
Tarjîh dalam beberapa dalil *qath'iy* - 606
Mengamalkan dua dalil yang berbenturan – 607
Kesulitan mengamalkan dua dalil yang berbenturan - 609
Al-Murajjihât (faktor-faktor pen-*tarjîh*) - 610
Pertama; *tarjîh* berdasarkan sanad - 610
Kedua; *tarjîh* berdasarkan *matan* - 620
Ketiga ; *tarjîh* berdasarkan *madlûl* - 627
Keempat ; *tarjîh* berdasarkan faktor luar - 630
Kelima ; *tarjîh* terkait *ijma'* - 631

Keenam ; *tarjîh* antar *qiyas* berdasarkan ashl - 633
Ketujuh ; *tarjîh* antar *qiyas* berdasarkan *illat* - 634
Kedelapan ; *tarjîh* antar *hudûd* - 641

Kitab ketujuh ; Ijtihad
Pengertian ijtihad - 644
Kriteria mujtahid - 645
Kriteria mewujudkan ijtihad yang benar - 648
Beberapa hal yang tidak masuk persyaratan - 649
Hal-hal yang sebaiknya dilakukan mujtahid - 650
Tingkatan-tingkatan mujtahid - 651
Tajazzu' al-ijtihad - 653
Ijtihad bagi Rasulullah SAW - 653
Ijtihad di masa Rasulullah SAW - 655
Kebenaran dan kesalahan ijtihad - 656
Kebenaran ijtihad dalam masalah *naqliyyah* – 657
Keberadaan hukum Allah SWT -657
Keberadaan *amarah* dari sebuah hukum – 658
Tuntutan menemukan hukum Allah SWT – 658
Kesalahan ijtihad dalam *naqliyyah* - 659
Pembatalan dan revisi hukum dalam ijtihad – 660
Pasca perubahan ijtihad dalam fatwa - 661
Tentang *tafwidl* (penyerahan hukum) - 662
Perintah bergantung pada kehendak *ma'mur* - 663
Tentang *taqlid* - 664
Taqlid bagi selain mujtahid - 664
Taqlid bagi mujtahid - 665
Kasus yang terulang - 666
Bertaqlid kepada *mafdlûl* - 667
Taqlid pada mujtahid yang sudah meninggal - 669
Istiftâ' kepada orang yang ahli – 669
Hak awam bertanya pada mufti - 670
Fatwa *muqallid* - 671
Masa kekosongan mujtahid - 672
Mengamalkan fatwa *mufti* bagi *mustafti* - 673
Tentang bermadzhab - 674
Hukum *tatabbu' ar-rukhash* - 675

Ushuluddin
Taqlid dalam permasalahan ushuluddin – 675

Keabsahan iman *muqallid* - 677
Alam adalah baru dan memiliki pencipta - 678
Allah SWT Maha Esa - 678
Allah SWT *qadim* - 679
Allah bukan materi, bukan atom - 680
Menciptakan tanpa membutuhkan - 681
Qadar, ilmu, dan *qudrah* - 682
Hubungan *irâdah* - *'ilmu* dan tentang *baqa'* - 682
Asma dan sifat Allah SWT - 683
Meyakini *dhahir* makna sifat Allah SWT - 685
Silang pendapat memilih *ta'wil* atau *tafwidh* - 685
Al-Qur'an bukan *makhlûq* - 686
Balasan atas ketaatan dan kemaksiatan - 687
Siksaan atas ketaatan dan pahala untuk kemaksiatan - 688
Mencicipkan rasa sakit pada binatang dan anak kecil – 688
Mustahil Allah SWT berbuat *dzalim* - 689
Menyaksikan Allah SWT di akhirat - 689
Melihat Allah SWT di dunia - 691
Orang yang beruntung dan celaka – 692
Shahabat Abu Bakar RA selalu diridhoi - 693
Ridha dan mahabbah - 693
Definisi rizqi - 695
Petunjuk dan penyesatan - 696
Luthf, Taufiq dan *khidzlan* – 696
Al-Khatmu, ath-thab'u, al-akinnah, dan *iqfal* - 697
Hakikat-hakikat sesuatu yang mungkin wujud - 697
Pengutusan para rasul dan makhluk paling utama - 698
Tentang mu'jizat - 700
Iman dan syarat-syaratnya - 701
Islam dan syarat-syaratnya - 703
Definisi *ihsan* - 703
Iman bersama kefasikan - 704
Tentang syafa'at - 705
Kematian dan kebinasaan ruh - 706
Eksistensi ruh - 707
Hakikat ruh - 708
Keramat para wali - 709
Tidak mengkafirkan ahli kiblat - 710
Siksa kubur dan pertanyaan dua malaikat – 711

Pengembalian *jisim* - 712
Hasyr, shirath, dan *mizan* - 713
Surga dan neraka telah tercipta - 714
Nashbul imamah – 715
Keluar dari taat pada imam - 715
Tidak ada kewajiban apapun bagi Allah SWT - 716
Manusia terbaik setelah para nabi - 717
Terbebasnya Aisyah RA dari tuduhan keji - 717
Menahan diri dari kejadian antar shahabat - 718
Imam kaum muslimin dalam naungan hidayah - 718
Imam Al-Asy'ari dan imam Junaid - 719
Hal-hal yang sebaiknya diketahui - 720
Nikmat bagi kafir - 722
Musyar ilaih dari ' أَنَا ' - 722
Al-jauhar al-fardu - 723
Penengah antara *maujud* dan *ma'dum* - 723
Penisbatan dan penyandaran - 724
Seputar *'aradh* (sifat) - 725
Dua *'aradl* yang sama tidak dapat berkumpul - 726
Salah satu dari dua sisi perkara yang mungkin - 726
Hakikat ruang dan waktu - 727
Tadâkhul al-jawahir dan kekosongan *jauhar* - 729
Antara *ma'lul* dan *'illat* - 730
Kelezatan duniawi - 731

Penutup ; Tentang dasar-dasar tashawwuf
Kewajiban pertama adalah mengetahui Allah SWT - 734
Khauf dan *raja'* - 735
Orang yang tinggi dan rendah cita-citanya - 736
Menimbang dengan syar'i - 737
Istighfar yang butuh *istighfar* yang lain - 738
Hadîtsun nafsi dan *hamm* - 739
Memerangi *nafsu al-ammarah* - 740
Definisi dan syarat taubat - 742
Perkara yang tidak membatalkan taubat - 742
Bartaubat atas dosa kecil - 743
Perbuatan hamba - 745
Kemampuan dan perbuatan hamba - 746
Hubungan (*ta'alluq*) kemampuan hamba - 746

Kelemahan hamba - 746
Antara *tawakkal* dan *iktisab* - 747
Antara *tajrid* dan *suluk al-asbab* - 748
Penutup - 750

Daftar pustaka - 751

MUKADDIMAH

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلهِ اَلَّذِيْ وَفَّقَنَا لِلْوُصُوْلِ إِلَى مَعْرِفَةِ الأُصُوْلِ وَيَسَّرَ لَنَا سُلُوْكَ مَنَاهِجِ بِقُوَّةٍ أَوْدَعَهَا فِي العُقُوْلِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الفَائِزِيْنَ مِنَ اللهِ بِالقَبُوْلِ	(Aku memulai karanganku ini) bersama dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji bagi Allah yang telah menolongku mencapai pemahaman ilmu ushul. Dan memudahkanku untuk meniti beberapa jalan kebaikan, sebab kekuatan yang telah diberikan di dalam akal. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan pada Nabi Muhammad SAW, segenap keluarga dan shahabatnya, orang-orang beruntung atas diterimanya mereka di sisi Allah SWT.
وَبَعْدُ فَهَذَا مُخْتَصَرٌ فِي الأُصُلَيْنِ وَمَا مَعَهُمَا اِخْتَصَرْتُ فِيْهِ جَمْعَ الجَوَامِعِ لِلعَلَامَةِ التَّاجِ السُّبْكِي رَحِمَهُ اللهِ وَأَبْدَلْتُ مِنْهُ غَيْرِ المُعْتَمَدِ وَالوَاضِحِ بِهِمَا مَعَ زِيَادَاتٍ حَسَنَةٍ	Selanjutnya, setelah basmalah, hamdalah, shalawat serta salam, kitab ini (yang ada dalam hati) adalah sebuah ringkasan menjelaskan (materi) dua ushul (yakni ushul fiqh dan ushuluddin) dan paket kajian yang dibahas bersama keduanya. Dalam kitab ini, saya merangkum kitab Jam'ul Jawami' karya Al-'Allamah At-Tajj As-Subki, rahimahullah. Kemudian aku mengganti dari kitab tersebut, pendapat yang tidak *mu'tamad* dan tidak *wadlih* (jelas) dengan pendapat yang *mu'tamad* dan *wadlih* disertai dengan beberapa tambahan yang baik.
وَنَبَّهْتُ عَلَى خِلَافِ المُعْتَزِلَةِ بِعِنْدَنَا وَغَيْرِهِمْ بِالأَصَحِّ غَالِبًا وَسَمَّيْتُهُ: (لُبُّ الأُصُوْلِ) رَاجِيًا مِنَ اللهِ القَبُوْلَ وَأَسْأَلُهُ النَّفْعَ بِهِ فَإِنَّهُ خَيْرَ مَأْمُوْلٍ، وَيَنْحَصِرُ مَقْصُوْدُهُ فِي مُقَدِّمَاتٍ وَسَبْعَةِ كُتُبٍ	Dan pada umumnya saya mengingatkan atas perbedaan dengan Mu'tazilah dengan kata 'عِنْدَنَا', dan perbedaan dengan selain Mu'tazilah dengan kata 'الأَصَحُّ'. Kemudian kitab ini saya beri nama 'Lubb al-Ushul', dengan harapan agar diterima oleh Allah SWT. Dan saya memohon pada Allah agar memberikan manfaat sebab kitab ini. Karena Allah-lah sebaik-baik pengharapan. Sasaran kitab Lubb Al-Ushul teringkas dalam beberapa mukaddimah dan tujuh kitab pembahasan.

PENGANTAR *MU'ALLIF*

Pengarang kitab ini, yaitu Syaikh Abi Yahya Zakaria Al-Anshari membuka karyanya dengan *basmalah.* Dengan maksud, permulaan karangannya seiring bersama dengan nama Allah SWT yang diharapkan berkahnya manakala disebutkan. Berikut uraian kata perkata dari *basmalah*;

بِسْمِ : Tersusun dari huruf بَاءٌ yang menunjukkan arti *mushababah* (bersamaan) dan إِسْمٌ dari akar kata اَلسُّمُوُّ yang artinya tinggi.

اللهِ : Nama dari Dzat yang wajib wujudnya, dan berhak menyandang segala sifat terpuji.

اَلرَّحْمَنْ : Sifat *musyabbihat* dalam kerangka *mubalaghah* (melebihkan) dari رَحِمَ dan memiliki nilai lebih dibanding اَلرَّحِيْمْ karena ada aspek tambahan *bina"* (konstruksi lafadz).

اَلرَّحِيْمْ : Sifat *musyabbihat* dalam kerangka *mubalaghah* (melebihkan) dari رَحِمَ

Dilanjutkan dengan *hamdalah,* sebagai ungkapan syukur atas nikmat pertolongan berupa pencapaian pemahaman ilmu ushul. Dan kemudahan untuk meniti jalan kebaikan. Berikut uraian kata perkata dari *hamdalah*;

اَلْحَمْدُ : Secara bahasa adalah memuji dengan lisan atas sesuatu yang baik secara *ikhtiyari,* dalam konteks pengagungan. Dan secara *'urf,* adalah perbuatan yang mengungkapkan pengagungan Sang Pemberi nikmat.

اَلْحَمْدُ لِلهِ : Keunggulan syukur menggunakan redaksi ini adalah secara *tafshiliyah* (perincian) lebih mengena dalam hati. Karena lafadz tersebut memuat huruf *lam* yang memiliki arti *milk* (kepemilikan), sehingga dapat diartikan, hanya Dialah yang memiliki segala macam pujian.

Pengarang membuka karyanya dengan *basmalah* dan *hamdalah* dengan maksud mengikuti susunan Al-Qur'an, serta mengamalkan HR. Abu Dawud;

كُلُّ أَمْرٍ ذِى بَالٍ لاَ يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ وَفِي رِوَايَةٍ: بِالْحَمْدُ لِلَّهِ فَهُوَ أَجْذَمُ

"Setiap perkara bernilai prioritas syar'i yang tidak dimulai di dalamnya dengan Bismillahirrahmanirrahim. Dalam riwayat lain, 'dengan alhamdulillah, maka terputus berkahnya"

Dan *basamalah* didahulukan dari *hamdalah,* karena mengamalkan Al-Qur'an dan ijma' *fi'liy*, yakni bahwa semua orang yang mengumpulkan

basmalah dan *hamdalah,* maka dalam ucapan maupun tulisan, dia pasti mendahulukan *basmalah* dari *hamdalah.*

Pengarang memulai karyanya dengan mencuplik kata-kata 'al-ushul', dengan maksud memberitahukan sejak dini bahwa materi utama pembahasan kitab ini adalah ilmu ushul. Model penyajian semacam ini disebut 'بَرَاعَةُ الْإِسْتِهْلَالِ' yaitu sebuah seni sastra dimana pembicara atau pengarang menampilkan beberapa ungkapan kata pada permulaan karangannya, hingga dari ungkapan tersebut dapat terpotret maksud dan kandungan yang termuat dalam karyanya.

Shalawat serta salam semoga tetap tercurahkan pada Nabi Muhammad SAW, segenap keluarga dan shahabatnya. Shalawat dari Allah SWT bermakna rahmat, dari malaikat bermakna memintakan ampunan, dan dari manusia bermakna mendekatkan diri dan doa.

POLA PENYAJIAN LUBB AL-USHUL

Kitab Lubb al-Ushul ini merupakan resume atau ringkasan kitab Jam'ul Jawami' karya Al-'Allamah At-Tajj As-Subki, rahimahullah. Sebuah kitab yang di dalamnya memuat penjelasan materi dua ushul, ushul fiqh dan ushuluddin, serta paket kajian yang dibahas bersama keduanya. Pengarang melakukan beberapa pembenahan atas Jam'ul Jawami' dalam berbagai aspek, di antaranya;

1. Pengarang mengganti pendapat yang tidak *mu'tamad* dan tidak *wadlih* (jelas) dengan pendapat yang *mu'tamad* dan *wadlih* disertai dengan beberapa polesan tambahan yang baik.
2. Pengarang memakai beberapa istilah baru sebagai penunjuk peta khilafiyah, yakni;
   a. Istilah 'عِنْدَنَا' digunakan untuk menunjukkan kontroversi dengan Mu'tazilah, meskipun pada posisi Mu'tazilah didukung kelompok lain, seperti sebagian Asy'ariyyah dan Maturidiyyah.
   b. Istilah 'الأَصَحُّ' digunakan untuk menunjukkan kontroversi dengan selain Mu'tazilah saja, seperti kalangan Hanafiyah, Malikiyyah atau sebagian Ashhab As-Syafi'i.
   Istilah di atas berlaku secara umum, dan terkadang pengarang menggunakan istilah 'الْمُخْتَارُ كَذَا'.

Kemudian pengarang menamakan kitab ini dengan 'Lubb al-Ushul', atau intisari ushul. Dengan harapan agar diterima oleh Allah SWT dan bermanfaat.

PEMBAHASAN DALAM LUBB AL-USHUL

Kitab Lubbul Ushul ini memuat dua bagian, *muqaddimah* yang di dalamnya dipaparkan tentang definisi ushul fiqh, fiqh, hukum dan pembagiannya, dan lain sebagainya. Serta berisi tujuh kitab pembahasan, lima kitab tentang dalil-dalil fiqh, yakni;

1. Pembahasan tentang Al-Kitab (Al-Qur'an)
2. Pembahasan tentang As-Sunnah
3. Pembahasan tentang Ijma'
4. Pembahasan tentang Qiyas
5. Pembahasan tentang *istidlâl*

Dilanjutkan dua kitab keenam dan ketujuh, yakni;

6. Pembahasan tentang *ta'âdul* dan *tarjîh* di antara lima dalil di atas saat terjadi pertentangan
7. Pembahasan tentang ijtihad yang menghubungkan antara dalil-dalil dan *madlûl*-nya. Serta hal-hal yang terkait dengannya, berupa pembahasan tentang *taqlîd*, hukum-hukum *muqallid* (pelaku *taqlîd*) dan kode etik fatwa. Juga dibahas pula tentang ilmu kalam, diawali pembahasan *taqlîd* dalam ushuluddin (pokok-pokok agama), dan diakhiri dengan pembahasan yang selaras dengannya, yakni tasawwuf, sebagai pamungkas kitab[1].

(المُقَدِّمَاتُ) أُصُوْلُ الفِقْهِ أَدِلَّةُ الفِقْهِ الإِجْمَالِيَّةِ وَطُرُقُ اسْتِفَادَةِ جُزْئِيَّتِهَا وَحَالُ مُسْتَفِيْدِهَا وَقِيْلَ مَعْرِفَتُهَا.	(Beberapa pendahuluan). Ushul fiqh adalah dalil-dalil global fiqh (*ijmaliy*), teori pengambilan dalil-dalil *tafshili* (yang telah terperinci) dan serta karakteristik (sifat-sifat) mujtahid (pengguna dalil-dalil tersebut). Dan menurut satu pendapat lain, ushul fiqh ialah pengetahuan mengenai hal-hal di atas.

BEBERAPA MUKADDIMAH; DEFINISI USHUL FIQH

Definisi ushul fiqh secara terminologi menurut pendapat pertama adalah sebagai berikut;

دَلَائِلُ الْفِقْهِ الْإِجْمَالِيَّةُ وَبِطُرُقِ اسْتِفَادَتِهَا وَمُسْتَفِيدِهَا

"Dalil-dalil fiqh bersifat global, dan metode penggunaan dalil tersebut, serta persyaratan (karakteristik) orang yang mengoperasikan dalil tersebut".

[1] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 4

Menurut pendapat lain[2], di antaranya Imam Al-Baidlawi, dan Ibnu Al-Hajib, ushul fiqh adalah,

مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الْفِقْهِ الْإِجْمَالِيَّةُ وَبِطُرُقِ اسْتِفَادَتِهَا وَ مُسْتَفِيدِهَا

"Pengetahuan (tashdiq) mengenai dalil-dalil fiqh yang bersifat global, metode penggunaan dalil tersebut, dan persyaratan orang yang mengoperasikannya".[3]

PENGERTIAN DALIL *IJMALI* (GLOBAL)

Dalil *ijmali* (global) adalah kaidah-kaidah yang bersifat umum yang belum berkaitan dengan suatu kasus. Contoh, *Amr (perintah) mutlak secara hakikat menunjukkan wajib,* dan *nahi (larangan) mutlak menunjukkan haram.* Dari pengertian ini dapat disimpulkan beberapa contoh permasalahan yang berada di luar koridor ushul fiqh.

1. أَقِيْمُوْا الصَّلَاةَ (*dirikanlah shalat*)
2. وَلَا تَقْرَبُوْا الزِّنَى (*jangan mendekati zina*)
3. Nabi SAW shalat di dalam Ka'bah (HR Bukhari-Muslim)
4. Ijma' bahwa cucu perempuan dari anak laki-laki, bersama dengan anak perempuan kandung mayit mendapat bagian seperenam, jika tidak ada waris lain yang menjadikan *ashabah* pada keduanya.
5. Pengqiyasan beras pada gandum, dalam hal larangan menjual sebagian dengan sebagian yang lain, kecuali sama timbangannya, dan diserah terimakan langsung.
6. Meneruskan hukum suci bagi orang yang mengalami ragu-ragu dalam kesuciannya.

Beberapa contoh di atas berada di luar koridor ushul fiqh dikarenakan statusnya merupakan dalil *tafshili* (terperinci), bukan *ijmali.*

---

[2] Perbedaan kedua definisi ushul fiqh di atas karena faktor perbedaan penentuan *maudlu'* (obyek) dari ushul fiqih. Menurut pendapat pertama, *maudlu'* ushul fiqh adalah *dzatiyyah* dalil-dalil ijmali, teori pengambilan dalil tafshili, dan karakteristik orang yang menggali dalil tersebut. Dan menurut pendapat kedua, *maudlu'* ushul fiqh ialah pengetahuan mengenai tiga macam hal di atas. Menurut pendapat kedua, ushul fiqh bukan *dzatiyyah,* namun pengetahuan atas tiga macam hal di atas. Perbedaan antara keduanya sangat tipis dan akan nampak dalam masalah meninggalnya ulama ushul. Berpijak pada pendapat pertama, meninggalnya ulama ushul tidak berdampak hilangnya ilmu ushul dimuka bumi, sebab ilmu ushul merupakan dzat yang tak akan hilang dengan hilangnya dzat lain (ulama ushul). Pendapat kedua, meninggalnya ulama ushul berdampak hilangnya ilmu ushul di muka bumi. Sebab ilmu ushul adalah sifat yang akan hilang dengan hilangnya dzat (ulama ushul) _ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal. 10

[3] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 4 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol I hal. 34

Dalil-dalil *tafshili* adalah dalil-dalil yang bersifat terperinci (*juz'i*) yang berkaitan pada sebuah permasalahan khusus dan juga menjelaskan pada hukum khusus. Seperti firman Allah: "*Diharamkan atas kamu (mengawini) ibumu*". Ini adalah dalil *tafshili*, yakni dalil *juz'i* yang berhubungan dengan permasalahan khusus yaitu menikahi seorang ibu dan juga menunjukkan hukum khusus yaitu haramnya menikahi seorang ibu. Dan firman Allah swt: "*Dan janganlah kamu mendekati zina sesungguhnya zina itu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk*". Ini merupakan dalil *juz'i* (terperinci) yang berkaitan dengan permasalahan khusus yaitu zina dan juga menunjukkan pada hukum khusus yaitu haramnya zina".[4]

PENGERTIAN METODE PENGGUNAAN DALIL

Metode penggunaan dalil *ijmali* ialah sebuah metode atau teori yang digunakan oleh seorang mujtahid disaat terjadi kontradiksi antara dua dalil yang bersifat *tafshili*. Seperti, mendahulukan dalil yang bersifat *khash* (khusus) daripada dalil yang bersifat *'am* (umum). Untuk memahaminya secara mendalam, akan dikupas tuntas pada pembahasan Kitab Keenam.

KARAKTERISTIK OPERATOR DALIL IJMALI.

Yang dimaksud karakteristik orang yang melakukan operasionalisasi dalil ijmali adalah beberapa persyaratan yang harus dipenuhi oleh seseorang agar memenuhi kriteria sebagai mujtahid. Mengenai pembahasannya secara detail akan dijelaskan pada pembahasan Kitab Ketujuh.

الفِقْهُ عِلْمٌ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ مُكْتَسَبٍ مِنْ دَلِيْلٍ تَفْصِيْلِيٍّ

Fiqh adalah pengetahuan tentang hukum *syara'* praktis (*amaliah*) yang diupayakan dari dalil-dalil bersifat terperinci.

DEFINISI FIQH

Fiqh secara bahasa berarti *al-fahm* (kepahaman). Sedangkan secara istilah, ada beberapa definisi. Salah satunya adalah sebagai berikut :

عِلْمٌ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ عَمَلِيٍّ مُكْتَسَبٌ مِنْ دَلِيْلٍ تَفْصِيْلِيٍّ

"Fiqh adalah pengetahuan tentang hukum syara' yang berkaitan dengan perbuatan (amaliyah) yang diupayakan dari dalil bersifat tafshili (terperinci)"

Contoh:

1. Pengetahuan bahwa niat dalam wudlu adalah wajib.

[4] DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal. 15

2. Pengetahuan bahwa shalat witir adalah sunnah.
3. Pengetahuan bahwa menginapkan niat di malam hari adalah syarat dalam puasa Ramadan.

Dari definisi di atas, dapat diketahui bahwasanya sebuah pengetahuan dapat dikategorikan sebagai fiqh apabila memenuhi kriteria (*qayyid*) sebagai berikut;

1. Pengetahuan tentang hukum. Maka pengetahuan tentang dzat atau sifat tidak termasuk ilmu fiqh. Seperti menggambarkan zatnya manusia, atau menggambarkan warna putih. Maksud 'pengetahuan tentang hukum' adalah pengetahuan akan penyandaran (*nisbat*) sebuah perkara pada perkara lain dari sisi positif (*ijab*) dan negatifnya (*salb*). Sehingga pengetahuan akan *nisbat,* artinya penilaian atas hal-hal yang terkait dengan *nisbat* itu tersebut. Sedangkan hubungan hukum dengan amaliyah adalah dari sisi *kaifiyah*-nya, yakni wajib, sunnah, dan lain sebagainya[5].
2. Hukum berbentuk *syar'i.* Maka tidak termasuk ilmu fiqh, pengetahuan tentang hukum *'aqli* (akal), seperti bilangan satu merupakan separuh dari dua, hukum *hissi* (keindraan), seperti api itu membakar, hukum *lughawi* (bahasa), seperti *fa'il* adalah *isim* yang terbaca *rafa',* dan *wadh'i* (peletakan alamiah), seperti cahaya itu penerang.
3. Berkaitan dengan perbuatan (amaliyyah). Maka tidak termasuk ilmu fiqih, pengetahuan tentang hukum syar'i yang berkaitan dengan masalah keyakinan. Seperti dalam ushul fiqh, bahwa ijma' adalah hujjah, dan dalam ushuluddin, bahwa Allah SWT Dzat Yang Maha Tunggal.
4. Diupayakan dari sebuah dalil. Maka mengecualikan pengetahuan Allah SWT, malaikat Jibril dan malaikat lain, dan para Nabi melalui wahyu. Juga pengetahuan kita yang didapatkan secara *dharuri* (mudah-pasti), seperti kewajiban shalat, zakat, haji, haramnya zina dan mencuri.
5. Diupayakan dari dalil *tafshili* (terperinci). Maka mengecualikan pengetahuan seorang *muqallid* (pengikut mujtahid). Karena pengetahuan tersebut didapatkan dari mujtahid melalui dalil yang bersifat global (*ijmali*). Dalil global ini bentuknya adalah bahwa hukum ini telah difatwakan seorang mufti, dan setiap yang difatwakan mufti adalah hukum Allah SWT baginya. Sehingga pengetahuan *muqallid* bahwa niat adalah wajib dalam wudhu, bukanlah tergolong fiqh.

[5] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal 13-14

Karena *muqallid* tidak mengambil dalil *tafshili* tertentu atas setiap masalah, namun menggunakan dalil global di atas.[6]

Penggunaan redaksi 'al-'ilmu' dalam definisi fiqh di atas tidak mengurangi obyektifitas pendefinisian. Kata 'al-'ilmu' semestinya digunakan untuk pengetahuan yang dimensi kebenarannya pasti, sedangkan kebanyakan permasalahan fiqh terbatas dalam ranah dhan (dugaan) saja. Titik temunya, bahwa yang dikehendaki dalam hal ini adalah dhan (dugaan, asumsi) yang bersumber dari seorang mujtahid. Karena sangat kuatnya dhan tersebut, sehingga mendekati taraf 'al-'ilmu' atau diyakini kebenarannya.

وَالْحُكْمُ خِطَابُ اللهِ الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ اقْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيْرًا أَوْ بِأَعَمَّ وَضْعًا وَهُوَ الْوَارِدُ سَبَبًا وَشَرْطًا وَمَانِعًا وَصَحِيْحًا وَفَاسِدًا فَلَا يُدْرَكُ حُكْمٌ إِلَّا مِنَ اللهِ	Hukum adalah titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan seorang mukallaf, baik berupa tuntutan atau pilihan atau berhubungan dengan sesuatu yang lebih umum secara *wadh'i,* yaitu *khithab* yang terlaku menjadi *sabab*, syarat, *mani',* shahih dan fasid. Dan hukum tidak ditemukan kecuali semua bersumber dari Allah SWT.

DEFINISI HUKUM

Definisi hukum adalah;

خِطَابُ اللهِ الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ اقْتِضَاءً أَوْ تَخْيِيْرًا أَوْ بِأَعَمَّ وَضْعًا

"Titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan atau pilihan atau berhubungan dengan sesuatu yang lebih umum secara wadh'i"

Berpijak dari definisi ini, hukum terbagi dua, hukum *taklifi* dan *wadh'i.* Karena definisi tersebut menegaskan bahwa hukum *wadh'i* termasuk bagian dari hukum.[7] Definisi ini dapat diuraikan sebagai berikut;

1. Pengertian *khithab* (titah) yaitu kalam *nafsi* Allah SWT[8] yang telah ada sejak zaman azali. Zaman *azali* adalah penisbatan kepada *azal*, yang

---

[6] *Ibid*

[7] Mayoritas pakar hukum, di antaranya Imam As-Subki, mendefinisikan hukum adalah,

خِطَابُ اللهِ الْمُتَعَلِّقُ بِفِعْلِ الْمُكَلَّفِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُكَلَّفٌ

"Titah Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf dari sisi bahwa dia adalah orang yang mendapat pembebanan"

Berpijak dari definisi di ini, *khithab wadh'i* bukan termasuk bagian dari hukum. Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 52-53

[8] Kalam *nafsi* adalah *madlul* (makna yang yang ditunjukkan) oleh *kalam lafdzi*. Manakala kalam *nafsi* disebut sebagai hukum, maka kalam *lafdzi* berstatus sebagai penunjuk

memiliki arti tidak ada permulaan. Menurut sebuah pendapat, antara *azali* dengan *qadim* (dahulu tanpa permulaan) secara sekilas memiliki makna sama, akan tetapi dalam realitanya ada perbedaan tipis di antara keduanya. Yakni bahwa *azali* lebih umum dari *qadim*, sebab *azali* mencakup dua hal, yakni *wujudi* (eksistensi) dan *adami* (ketiadaan), sedangkan *qadim* terkhusus pada *wujudi,* dalam pemaknaan tidak adanya permulaan bagi wujudnya sesuatu.[9]

2. Maksud 'perbuatan mukallaf' dalam definisi di atas memiliki cakupan makna cukup luas, meliputi;
   a. Perbuatan hati, baik berupa keyakinan, seperti meyakini Allah SWT adalah Dzat Yang Maha Tunggal, atau selain keyakinan, seperti niat.
   b. Perbuatan berbentuk ucapan, seperti mengucapkan takbiratul ihram pada saat memulai shalat.
   c. Perbuatan badan, seperti pelaksanaan ritual haji.
3. Maksud 'mukallaf' adalah orang yang berakal dan menginjak usia baligh, serta tidak mustahil dikenai tuntutan. Baik hubungannya bersifat *ma'nawi* saat seseorang belum wujud sempurnanya sifat mukallaf atau setelah wujud, namun sebelum terutusnya Nabi, atau *tanjizi*, saat sudah wujud sempurnanya sifat mukallaf dan setelah terutusnya Nabi.
4. Maksud 'berupa tuntutan' adalah tuntutan atas sesuatu, baik secara wajib, sunnah, haram, makruh, atau khilaful aula.
5. Maksud 'pilihan' adalah antara melakukan dan meninggalkan, dalam arti pembolehan. Hal ini meliputi perbuatan hati berjenis keyakinan, dan yang lain, ucapan dan yang lain, pencegahan, seorang mukallaf seperti Nabi SAW dalam beberapa kekhususannya, dan yang lebih dari satu orang.
6. Definisi di atas menyimpulkan, hukum ada dua macam;
   a. Hukum *taklifi,* adalah hukum yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf baik bersifat tuntutan seperti wajib, haram, sunah, makruh atau khilaful aula. Atau bersifat pilihan (antara mengerjakan atau meninggalkan), seperti mubah.

---

hukumnya (*ad-dal*). Pengertian tersebut senada dengan statemen Imam Hasan Al-'Athar, "Kata kalam dibatasi dengan kata *nafsi*, karena kalam *lafdzi* bukanlah sebuah hukum, akan tetapi hanyalah petunjuk atau potret dari sebuah hukum".As-Syirbini, *Taqrir al-Syirbini,* hal. 47 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 51

[9] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* hal. 48

b. Hukum *wadl'i,* adalah hukum diposisikan oleh syara' sebagai *sabab, syarat, mani', shahih* dan *fasid* (batal).

AL-HAKIM

Umat Islam secara keseluruhan menyepakati bahwa sumber segala macam hukum *taklif* dan *wadh'i* adalah dari Allah SWT. Baik dengan jalan menetapkan nash dalam Al-Qur'an, As-Sunnah, atau dengan perantara ulama ahli fiqh dan para mujtahid. Karena para mujtahid hanyalah menampakkan hukum, bukan mencetuskan hukum dari dirinya sendiri. Allah SWT berfirman;

إِنَّ الْحُكْمُ إِلاَّ لله (الأنعام : ٥٧)

"Tidak ada hukum, kecuali hanyalah milik Allah SWT"

Hanya saja kemudian Mu'tazilah dan Ahlussunnah berbeda pendapat mengenai penunjuk dan mekanisme memahami hukum-hukum Allah SWT sebelum terutusnya Rasul. Dalam arti, mereka memperdebatkan diterimanya akal sebagai media penunjuk memahami hukum Allah SWT tanpa melalui mekanisme *naql* (wahyu). Asy'ariyah berpendapat, penunjuk hukum hanyalah para Rasul, dan tidak ada peluang memahami hukum melalui akal. Sehingga di masa sebelum terutusnya Rasul, perbuatan manusia tidak terikat hukum dari Allah SWT, perbuatan hukum tidak terkena vonis haram, dan keimanan tidak menjadi sebuah kewajiban. Berbeda dengan Mu'tazilah, mereka mengatakan bahwa akal memungkinkan memahami hukum Allah SWT dalam perbuatan manusia. Dan perbuatan tersebut akan terikat dengan hukum sesuai dengan ketetapan yang disimpulkan akal, berisi sifat baik dan buruk, baik secara *dzatiyah,* faktor-faktor lain, maupun karena aspek sudut pandang. Statemen mereka, sebenarnya syariat menyingkap atas perkara yang telah difahami akal sebelumnya. Perbedaan pendapat di atas berakar dari pembahasan *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) yang akan dijelaskan nanti[10].

Banyak istilah yang digunakan menggambarkan proporsi dan posisi Al-Qur'an, sunnah, *ijma'* dan *qiyas* terhadap khitab Allah SWT, di antaranya;

1. *Al-Kasyif* atau sebagai penguak khitab Allah SWT.
2. *Ad-Dalil* atau petunjuk khitab Allah SWT.
3. *Al-Madhar al-Hukm* atau sebagai penjelas khitab Allah SWT.

[10] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 115

4. *Adillah al-Ahkam* atau sebagai petunjuk hukum. Dimana istilah ini sering terpakai dalam disiplin ilmu ushul.[11]

وَعِنْدَنَا أَنَّ الْحَسَنَ وَالْقَبْحَ بِمَعْنَى تَرَتُّبُ الذَّمِ حَالاً وَالْعِقَابُ مَآلاً شَرْعِيَانِ	Menurut pendapat kita (Asy'ariyyah) bahwasanya *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) dengan pengertian adanya konsekwensi pujian dan cacian seketika (di dunia) dan konsekwensi (pahala dan) siksa kelak (di akhirat), adalah bersifat syar'i.

SEPUTAR *HASAN*DAN *QABIH*

Golongan Asy'ariyah dan Mu'tazilah menyepakati sebuah konsensus, bahwa akal dapat memahami *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) dalam dua pemaknaan :

1. *Hasan* manakala diartikan sesuatu yang sesuai dengan tabiat (selera) manusia, seperti senang rasa manis, merdunya suara, dan menolong orang tenggelam. Dan manakala *qabih* diartikan dengan sesuatu yang kontadiktif dan tidak disukai tabiat manusia, seperti tidak menyukai rasa pahit, suara kasar dan perampasan harta secara *dhalim.*
2. *Hasan* manakala diartikan sifat kesempurnaan, seperti berilmu dan jujur. Dan *qabih* diartikan dengan sifat kekurangan, seperti bodoh dan berbohong.[12]

Silang pendapat terjadi manakala *hasan* diartikan sesuatu yang ketika dijalankan memiliki konskuensi pujian di dunia dan pahala di akhirat dan *qabih* diartikan kebalikannya.

1. Menurut Asy'ariyah, sumber penetapan dan pemahaman *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) hanyalah syariat yang dibawa oleh seorang Rasul. Segala apapun yang diperintahkan syara', seperti beriman, sholat dan haji adalah *hasan,* dan apapun yang dilarang syara', seperti berbuat kekufuran, dan perkara haram lainnya adalah *qabih.* Akal tidak memiliki wewenang sama sekali dalam penetapan hukum. Sehingga seseorang tidak dituntut melakukan atau meninggalkan perkara yang menurut akalnya baik atau buruk, kecuali dakwah Rasul telah sampai kepadanya. Dan konskuensinya, siksa Allah SWT tidak akan ditimpakan pada pelaku perbuatan yang menurut akalnya perbuatan tersebut *qabih* (buruk), atau meninggalkan perbuatan yang menurut akalnya *hasan* (baik), sampai Allah SWT mengutus seorang Rasul.

---

[11] *Ibid,* 85 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 71

[12] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 116

2. Menurut Mu'tazilah, dan beberapa kelompok pendukung, seperti Karamiyah, Khawarij, Syiah Ja'fariyah, Barahimiyah dan Tsanawiyyah. Mereka mengatakan, sumber penetapan dan pemahaman *hasan* (baik) dan *qabih* (buruk) adalah akal, dan tidak tergantung dengan adanya syara'[13]. Tercela dan berdosanya seseorang sebelum terutusnya Rasul ditetapkan oleh akal. Anggapan mereka, syariat yang ditetapkan pada manusia merupakan sesuatu yang di dalamnya dapat dicerna dan dicapai oleh akal, dalam arti dapat ditelusuri bahwa di dalamnya pasti terkandung sebuah kemanfaatan atau kemadharatan. Kesimpulan mereka, apapun yang difahami oleh akal sebagai perkara yang baik atau buruk, maka syariat pun selaras dengan hal tersebut. Kedatangan Rasul hanyalah sebagai penguat terhadap segala sesuatu yang telah ditetapkan oleh akal[14].
3. Pendapat ketiga yang diusung oleh As'ad Ali Az-Zanjany dan Abu Al-Khithab dari golongan Hanabillah berpendapat bahwa akal memiliki peran menghukumi *hasan* dan *qabih*-nya sesuatu, akan tetapi tidak memiliki konskuensi pahala dan dosa. Pendapat ketiga ini bisa dikatakan sebagai penengah antara pendapat pertama dan kedua.[15]

وَأَنَّ الشُّكْرَ الْمُنْعِمِ وَاجِبٌ بِالشَّرْعِ وَأَنَّهُ لاَ حُكْمَ قَبْلَهُ بَلْ الْأَمْرُ مَوْقُوْفٌ عِنْدَهُ إِلَى وُرُوْدِهِ	Dan menurut kita (Asy'ariyyah), bersyukur kepada Pemberi nikmat (Allah) adalah wajib secara syar'i. Dan tidak ada hukum sebelum adanya syara' (diutusnya seorang rasul). Bahkan sebuah permasalahan ditangguhkan status hukumnya hingga kedatangan syara'.

BERSYUKUR PADA PEMBERI NIKMAT

Penjabaran dan silang pendapat dalam menentukan sumber penilaian *hasan* dan *qabih* dikembangkan dalam dua cabang masalah (*furu'*), yaitu mengenai persoalan bersyukur kepada Dzat pemberi nikmat dan kejelasan hukum pra kerasulan.

---

[13] *Ibid,* hal. 118

[14] Pemahaman akal atas *hasan* dan *qabih* terklasifikasi menjadi tiga. *Pertama,* bersifat *dharuri* (pasti tanpa butuh analisa), seperti menganggap baik atas kejujuran yang bermanfaat dan menganggap buruk untuk kebohongan yang menimbulkan madharat. *Kedua,* bersifat *nadhari* (melalui analisa), seperti menganggap baik kebohongan yang bermanfaat dan menganggap buruk kejujuran yang menimbulkan madharat. *Ketiga,* melalui bantuan syara', dalam perkara yang sulit difahami akal, seperti baiknya berpuasa di hari terakhir bulan Ramadhan dan buruknya puasa di hari pertama bulan Syawwal. Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 7

[15] Al-Jauhari, *Hawasyi Muhammad Al-Jauhari,* hal. 7

Bersyukur pada Allah SWT Dzat pemberi nikmat adalah penggunaan seorang hamba atas semua nikmat Allah SWT, berupa pendengaran dan lain-lain dalam fungsi asal penciptaannya. Hal ini dapat dilakukan melalui sanjungan atas segala anugerah terciptakan, rizki, kesehatan dan lain-lain, atau melalui hati dengan meyakini bahwa Allah SWT yang berkuasa atas segala nikmat, dan juga melalui lisan dengan cara *tahadduts bi an-ni'mah* (mengikrarkan kenikmatan) dan lain-lain.

Menurut Imam Al-Isnawi, maksud bersyukur dalam pembahasan ini adalah menjauhi perkara yang dinilai buruk oleh akal dan melakukan perkara yang dinilai baik oleh akal, bukan ucapan "Alhamdulillah", "Puji syukur kepada Allah SWT" dan yang semacamnya. Dalam hal ini pakar ushul berselisih pendapat mengenai apakah kewajiban tersebut berdasarkan ketetapan *syar'i* atau akal?

1. Menurut ahlussunah, diwakili Asy'ariyah, Muta'akhirin Maturidiyah, yakni Jumhur Hanafiyah, bersyukur kepada Allah SWT, Dzat pemberi nikmat adalah kewajiban berdasarkan ketetapan syara', bukan akal.
2. Menurut Mu'tazilah dan Mutaqaddimin Maturidiyah, berdasarkan ketetapan akal. Syekh Abu Ishaq menemukan kontradiksi dalam kedua ini. Mereka melontarkan statemen, "Bagi Allah SWT wajib memberikan pahala bagi hamba yang taat dan wajib memberi nikmat pada makhluk". Kerancuan statemen ini, manakala pahala wajib diberikan, maka bersyukur menjadi tidak ada artinya. Sebagaimana seseorang yang melunasi tanggungan hutangnya, maka dia tidak berhak mendapatkan ucapan syukur dari orang yang dihutangi, dikarenakan hal itu adalah tanggung jawab yang harus dilaksanakan.[16]

KEADAAN HUKUM PRA KERASULAN

Cabang masalah kedua, mengkaji seputar keberadaan hukum pra kerasulan. Apakah harus berdasarkan ketetapan syara'? Silang pendapat terjadi dalam menjawab persoalan ini.

1. Menurut ahlussunah, sebelum terutusnya Rasul, perbuatan manusia tidak dihukumi haram, wajib, atau hukum yang lain. Sebagaimana firman Allah SWT :

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُوْلًا (الإسراء : ١٥)

"Kami tidak akan menyiksa seseorang sebelum kami mengutus seorang Rasul".

[16] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 127, Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 7, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal. 21

Dari ayat tersebut bisa diambil kesimpulan, bahwa Allah tidak menyiksa sampai datangnya seorang utusan.

2. Menurut Mu'tazilah, sebelum terutusnya Rasul, perbuatan manusia sudah memiliki keterkaitan dengan hukum. Sedangkan perangkat yang berfungsi sebagai penentu hukum adalah akal. Mereka menanggapi dalil ahlussunah, berupa QS. Al-Isra' ayat 15 di atas, bahwa makna kata رَسُوْلاً dalam ayat tersebut adalah akal. Kemudian menurut versi ini perbuatan manusia diklasifikasikan menjadi dua.
   a. *Dharuri*, seperti bernafas di ruang udara, maka dipastikan hukumnya *mubah* (boleh).
   b. *Ihtiyari*, dengan perincian; 1). *Haram*, apabila sebuah perbuatan mengandung nilai *mafsadah* manakala dilakukan, seperti berbuat kezhaliman. 2) *Wajib*, apabila sebuah perbuatan mengandung nilai *mafsadah* manakala ditinggalkan, seperti berbuat adil. 3). *Sunnah*, apabila sebuah perbuatan mengandung kemashlahatan manakala dilakukan, seperti berbuat baik. 4). *Makruh*, apabila sebuah perbuatan mengandung kemashlahatan manakala ditinggalkan. 5). *Mubah*, apabila perbuatan tersebut tidak mengandung unsur *maslahah* atau *mafsadah*. Hanya saja apabila akal tidak mampu menjangkau makna dari sebuah perbuatan, maka terdapat tiga pendapat. *Pertama,* haram, karena segala benda dan manfaat alam semesta milik Allah SWT, dan melakukan perbuatan tersebut artinya memanfaatkan milik Allah SWT tanpa ada ijin. *Kedua,* mubah, karena Allah SWT pencipta hamba dan segala manfaatnya. Manakala memanfaatkannya tidak boleh, maka penciptaan itu menjadi tidak berarti. *Ketiga,* menangguhkan (*mauquf*), karena dalil-dalil dalam hal ini bertentangan[17].

وَالْأَصَحُّ إِمْتِنَاعُ تَكْلِيْفِ الْغَافِلِ وَالْمُلْجَاءِ لاَ الْمُكْرَهِ	Pendapat Ashah, tidak mungkin mengenakan *taklif* pada orang yang tidak sadar dan orang terpaksa, lain halnya pada orang yang dipaksa.

KLASIFIKASI *TAKLIF*

Taklif ditinjau dari sudut pandang mungkin tidaknya terlaksana terbagi dua macam;

---

[17] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 8, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 20

1. *Taklif al-muhal* adalah menuntut seseorang yang mana dia tidak mungkin dapat mengerjakan tujuan taklif. Seperti, menuntut mayit atau benda tidak bernyawa. Menurut pendapat Ashah, taklif semacam ini tidak diperbolehkan.
2. *Taklif bi al-muhal* adalah menuntut dengan sesuatu hal yang tidak mungkin dikerjakan. Seperti, menuntut berjalan pada orang yang lumpuh.

   Perbedaan antara keduanya, *taklif al-muhal* letak ketidak mungkinan ada pada orang yang diperintah (*al-ma'mur*), sedangkan *taklif bi al-muhal* letak ketidak mungkinan ada pada perbuatan yang diperintahkan (*ma'mur bih*)[18].

TAKLIF PADA *GHAFIL, MULJA',* DAN *MUKRAH*

Berangkat dari definisi di atas, pengarang menampilkan beberapa bentuk *taklif al-muhal*, dimana menurut pendapat Ashah, obyek taklif tidak mungkin dikenai tuntutan.

1. *Al-Ghafil,* yaitu orang yang tidak mengerti atas taklif. Seperti orang tidur dan orang lupa. Hal ini dikarenakan tujuan dari taklif adalah pelaksanaan atas dasar kepatuhan, dimana hal ini terikat dengan syarat harus mengetahui adanya tuntutan. Sedangkan *al-ghafil* tidak mengetahui hal tersebut, sehingga dia tidak mungkin dikenai tuntutan[19].
2. *Al-Mulja'*, adalah orang yang dalam keadaan sadar tidak mempunyai pilihan untuk menghindar dari apa yang terjadi dengan dirinya. Seperti orang yang jatuh dari tempat yang tinggi, hendak menimpa dan membunuh orang lain di bawahnya. Maka dia tidak ditaklif atas apa yang akan mengenai dirinya, juga atas kebalikannya, karena dia tidak mampu melakukannya.
3. *Al-Mukrah,* adalah orang yang tidak mempunyai pilihan atas apa yang dipaksakan pada dirinya kecuali dengan bersabar menerima sesuatu yang diancamkan kepadanya. Ulama berselisih pendapat mengenai status taklifnya.
   a) Menurut madzhab Asy'ariyah, sebagai pendapat Ashah, *al-mukrah* dikenai taklif atas sesuatu yang dipaksakan atau kebalikannya. Karena dia dinilai mampu menjalankan taklif tersebut, yakni dengan melakukan perkara yang dipaksakan sesuai dengan tuntutan

[18] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 87

[19] Hanya saja setelah sadar dia wajib mengganti rugi barang yang dirusakkannya saat tidur, serta mengqadha'i shalat yang ditinggalkan.

syara', seperti seseorang yang dipaksa menunaikan zakat, kemudian dia berniat zakat saat harta diambil darinya. Atau melakukan kebalikannya, dan bersabar atas perkara yang diancamkan kepadanya, meskipun syara' tidak menuntutnya bersabar, seperti seseorang yang dipaksa minum *khamr,* kemudian dia menolak dengan resiko mendapat siksaan yang diancamkan.

b) Menurut madzhab Mu'tazilah, tidak dikenai taklif atas sesuatu yang dipaksakan atau kebalikannya. Dan taklif ini di golongkan sebagai *taklif al-mukhal.* Karena *al-mukrah* tidak mampu menjalankan taklif. Hal ini dilatarbelakangi bahwa perbuatan yang dilakukan di bawah intimidasi tidak akan menghasilkan pelaksanaan atas dasar kepatuhan, juga tidak memungkinkan menjalankan kebalikannya saat masih ada intimidasi. Menurut versi ini, orang yang dipaksa membunuh orang lain yang sederajat dengan kata-kata "Bunuhlah orang ini, jika tidak maka aku akan membunuhmu", maka dia tidak dikenai tuntutan untuk mengurungkan pembunuhan, karena dia berstatus tidak mampu sebab adanya paksaan. Sedangkan dosa pembunuhan yang disepakati ulama adalah akibat dirinya memilih hidup dibanding orang lain, bukan akibat pemaksaan yang terjadi.

c) Pendapat Mukhtar, terdapat perincian. *Pertama,* perbuatan yang tidak dihalalkan sebab dipaksa, seperti membunuh, zina dan sodomi, maka seseorang dituntut meninggalkannya. *Kedua,* dihalalkan sebab dipaksa, dan wajib dilakukan, seperti merusak harta orang lain, maka dia dituntut untuk melakukannya. *Ketiga,* perbuatan yang dihalalkan sebab dipaksa, namun tidak wajib dilakukan, seperti mengucapkan kalimat kufur dan minum *khamr,* maka dia tidak dituntut melakukan atau meninggalkannya[20].

وَيَتَعَلَّقُ الْخِطَابُ عِنْدَنَا بِالْمَعْدُوْمِ تَعَلُّقًا مَعْنَوِيًّا	Dan menurut kita, sebuah titah berkaitan pada perkara yang belum wujud, secara keterkaitan maknawi.

TA'ALLUQ KHITHAB

Silang pendapat dalam penetapan eksistensi *kalam nafsi* antara Asy'ariyah dan Mu'tazilah memicu perdebatan panjang tentang persoalan, apakah sebuah *khithab,* baik berbentuk *amr* (perintah) atau yang lain, berhubungan dengan aksi orang mukallaf secara mutlak, baik

---

[20] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 8 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 24

sesudah wujud atau sebelum wujud (*ma'dum*), ataukah hanya terkhusus bagi yang telah wujud?.

Sebelum dibahas lebih lanjut, ada baiknya terlebih dahulu kita memahami ragam *ta'alluq* (hubungan) dan pengertiannya.

1. *Ta'aluq ma'nawi* atau istilah lain disebut *shuluhi qodim* yaitu hubungan antara sebuah *khithab* di jaman *azali* dengan seseorang saat belum wujud sempurnanya sifat mukalaf. Dalam arti, sewaktu-waktu seseorang ditemukan telah memenuhi persyaratan taklif, maka tuntutan *khithab* di jaman *azali* tersebut akan terhubung dengannya, tanpa adanya *khithab* baru.
2. *Ta'aluq tanjizi*, yaitu hubungan antara sebuah *khithab* dengan seseorang setelah wujudnya mukallaf agar menjalankan kandungan *khithab* tersebut.

Berpijak pada definisi di atas, menurut Asy'ariyah, *khithab* Allah SWT yang berupa *amr* (perintah) dan *nahi* (larangan) berhubungan dengan seseorang yang wujud dan sempurna sifat taklifnya, maupun yang *ma'dum* (belum wujud). Hanya saja hubungan dengan *ma'dum* adalah secara *maknawi*, bukan *tanjizi*. Karena tidak mungkin sebuah *khithab* terhubung secara *tanjizi* dengan seseorang yang belum sempurna sifat taklifnya. Dan manakala seseorang telah memiliki kriteria mukallaf secara sempurna, maka dia akan terkena beban *khithab* tersebut secara *tanjizi*.

Kelompok Mu'tazilah yang menolak keberadaan *kalam nafsi* berpendapat, bahwa *khithab* Allah SWT hanya berkaitan dengan mukallaf yang telah memiliki kecakapan untuk dibebani taklif, sehingga tidak ada istilah *khithab ma'nawi* menurut mereka[21].

فَإِنِ اقْتَضَى فِعْلاً غَيْرَ كَفٍّ
إِقْتِضَاءً جَازِمًا فَإِيْجَابٌ أَوْ غَيْرَ
جَازِمٍ فَنَدْبٌ أَوْ كَفًّا جَازِمًا
فَتَحْرِيْمٌ أَوْ غَيْرَ جَازِمٍ بِنَهْيٍ
مَقْصُوْدٍ فَكَرَاهَةٌ أَوْ بِغَيْرِ مَقْصُوْدٍ
فَخِلاَفُ الْأَوْلَى أَوْ خُيِّرَ فَإِبَاحَةٌ
وَعُرِفَتْ حُدُوْدُهَا

Jika titah Allah menuntut terwujudnya perbuatan selain mencegah dengan tuntutan yang tegas, maka dinamakan wajib; atau (bersifat) tidak tegas, maka dinamakan sunnat; atau (titah menuntut) untuk meninggalkan (perbuatan) dengan tuntutan tegas, maka dinamakan haram. Atau tidak tegas dengan larangan secara *maqshud* (konkrit), maka dinamakan makruh; atau larangan tidak *maqshud* (tidak konkrit), maka disebut *khilâful aula*; atau diberi kebebasan memilih, maka disebut *mubah*. Dan (dengan hal di atas), batasan masing-masing sudah diketahui.

---

[21] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 9-10 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 24

KLASIFIKASI HUKUM

Hukum terbagi menjadi dua macam, *taklifi* dan *wadh'i.*

1. Hukum *taklifi*, adalah;

مَا اقْتَضَى طَلَبَ الْفِعْلِ مِنَ الْمُكَلَّفِ أَوْ كَفَّهُ عَنْ فِعْلٍ أَوْ تَخْيِيْرٍ بَيْنَ الفِعْلِ وَالكَفِّ عَنْهُ

Hukum yang menetapkan tuntutan melakukan sebuah pekerjaan dari seorang mukallaf, atau mencegah sebuah perbuatan, atau memberi pilihan antara melakukan dan meninggalkannya.

Hukum *taklifi* ada enam macam:

1. Wajib, yaitu *khithab* yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan selain mencegah[22] dengan tuntutan yang bersifat mengharuskan atau tidak boleh ditinggalkan.

   Hukum wajib dilihat dari sudut pandang waktunya, menurut Imam Syafi'i, Maliki, dan Hambali, terbagi dua;

   a) Wajib *muwassa'* (dilapangkan), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib lebih longgar dibandingkan waktu pelaksanaannya. Dalam arti, terdapat sisa waktu setelah terpakai melaksanakan kewajiban. Contoh, shalat fardhu dilihat dari sisi waktunya.

   b) Wajib *mudzayyaq* (dipersempit), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib sebanding dengan kadar waktu pelaksanaannya. Dalam arti, waktunya sempit, sehingga mukallaf tidak memiliki peluang mengakhirkan keseluruhan atau sebagian kewajiban. Contoh, puasa yang memiliki waktu sehari.

   Kemudian dari sudut pandang penetapan kadar dan batasan dari *as-Syari'* (pencetus syariat), juga terbagi dua;

   a) Wajib *muhaddad*, yaitu hukum wajib yang mana *as-Syari'* telah menetapkan kadar tertentu, sehingga mukallaf belum dianggap bebas dari tanggungan, selama dia belum mengerjakannya sesuai sifat yang telah ditentukan *as-Syari'*. Seperti shalat lima waktu, zakat dan lain-lain.

---

[22] Maksud perbuatan selain mencegah artinya yang isinya mencegah perbuatan lain, baik menuntut dilakukannya perbuatan selain mencegah, contoh "Pukullah!", atau menuntut perbuatan mencegah, namun isinya tidak mencegah pebuatan lain, seperti halnya menuntut mencegah secara mutlak, contoh "Cegahlah!", atau kekhususan sifat mencegah disimpulkan dari penyebutan *muta'alliq* (perkara lain yang terkait), contoh "Cegahlah perbuatan zina!". Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 27

b) Wajib *ghairu muhaddad,* yaitu hukum wajib yang mana *as-Syari'* tidak menetapkan kadar tertentu, dan hanya menuntut mukallaf untuk melakukannya tanpa ada batasan. Seperti menafkahkan harta di jalan Allah SWT, saling menolong dalam kebaikan, bersedekah pada fakir miskin dan lain-lain.

Dari sudut pandang orang yang dibebani, maka terbagi dua.

a) Wajib *'aini,* yaitu kewajiban yang dibebankan kepada setiap orang yang sudah baligh dan berakal (mukallaf), dan tidak bisa digantikan orang lain. Misalnya, kewajiban melaksanakan shalat lima waktu sehari semalam, menghindari perbuatan yang diharamkan seperti zina, dan minum *khamr.*
b) Wajib *kifa'iy,* yaitu kewajiban yang dituntut terlaksana, tanpa memandang siapa pelaksananya, dan kewajiban ini dibebankan kepada seluruh mukalaf secara komunal. Kewajiban jenis ini apabila telah dilaksanakan oleh satu orang, maka dianggap sudah menggugurkan tuntutan bagi yang lain. Dan jika ditinggalkan oleh semuanya, maka dosa ditanggung bersama. Mengenai penjelasan lebih rinci, akan dijabarkan pada pembahasan yang akan datang.

Sedangkan dari sudut pandang penentuan tuntutan, terbagi menjadi dua;

a) Wajib *muayyan* (tertentu), adalah kewajiban yang dituntut oleh syara' secara tertentu, tanpa ada hak memilih bersama lternatif lain, seperti kewajiban shalat, dan puasa.
b) Wajib *mukhayyar* (diberi hal pilih) atau *mubham* (tersamarkan), adalah sesuatu yang dituntut oleh syara' secara tersamarkan di antara beberapa persoalan yang telah ditentukan, seperti salah satu bentuk kafarat bagi pelanggar sumpah[23].

2. Sunnah, adalah *khithab* yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat tidak mengharuskan atau boleh ditinggalkan.
3. Haram, adalah *khithab* yang menuntut ditinggalkannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat mengharuskan atau tidak boleh dilakukan.

---

[23] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 50-72

4. Makruh, adalah *khithab* yang menuntut ditinggalkannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat tidak mengharuskan yang ditunjukkan oleh *nahi maqshud* atau larangan yang tertuju pada perkara tertentu, baik nash, ijma' atau qiyas. Seperti makruhnya meninggalkan shalat tahiyyatul masjid, berdasarkan larangan khusus dalam hadits;

   إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلَا يَجْلِسْ حَتَّى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ

   "Jika salah seorang diantara kalian masuk masjid, maka jangan duduk sebelum mengerjakan salat dua rakaat".

5. Khilaful aula, adalah *khithab* yang menuntut ditinggalkannya sebuah perbuatan dengan tuntutan yang bersifat tidak mengharuskan yang ditunjukkan oleh *nahi ghairu maqshud* atau larangan yang tidak *maqshud* (konkrit) pada perkara tertentu. Dalam arti, larangan ini disimpulkan dari perintah mengerjakan perkara sunnah. Karena setiap perintah atas sebuah perkara, merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya. Seperti, meninggalkan shalat dhuha.

***Catatan*:**

1. Kualitas larangan dalam *nahi maqshud* lebih kuat dibandingkan larangan dalam *nahi ghairu maqshud,* karena larangan dalam *nahi maqshud* dimaksudkan secara tersurat (*qashdan*), sedangkan dalam *ghairu maqshud* hanya tersirat (*dhimniy*).
2. Silang pendapat tentang penentuan hukum makruh dan khilaful aula didasari dari ada tidaknya *nahi maqshud* di dalamnya. Contoh puasa hari Arafah bagi orang yang berhaji. Menurut sebagian ulama hukumnya makruh, dan menurut sebagian yang lain hukumnya *khilaful aula.* Pendapat pertama berargumentasi bahwa dalam hal ini ditemukan *nahi maqshud,* yakni HR. Abi Dawud;

   أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ بِعَرَفَةَ

   "Bahwa sesungguhnya Nabi SAW melarang puasa hari Arafah di Arafah"

   Namun hadits ini dikritik oleh pendapat kedua sebagai hadits *dha'if* (lemah) menurut keterangan ahli hadits.
3. Pemilahan antara makruh dan khilaful aula yang ditambahkan pengarang dari rumusan ulama ushul, diakomodir dari statemen ulama fiqh muta'akhirin, termasuk Imam Haramain yang menggunakan bahasa *nahi maqshud* dan *ghairu maqshud.*

Sedangkan fuqaha mutaqaddimin menyebut makruh untuk perkara yang memiliki *nahi makhsush* dan *ghairu makhsus.* Mereka hanya membedakan dengan sebutan makruh *syadidah* untuk perkara yang memiliki *nahi makhsush.*

6. Mubah, adalah *khithab* yang memperbolehkan memilih antara melaksanakan atau meninggalkan sebuah perbuatan[24].

وَالْأَصَحُّ تَرَادُفُ الْفَرْضِ
وَالْوَاجِبِ كَالْمَنْدُوْبِ وَالْمُسْتَحَبِّ
وَالتَّطَوُّعِ وَالسُّنَّةِ وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ

Menurut pendapat Ashah, fardlu dan wajib adalah dua lafadz semakna. Seperti lafad *mandûb, mustaḇabb, tathawwu'* dan sunnah. Dan perbedaan pendapat tersebut sebatas retorika lafadz.

ISTILAH WAJIB DAN FARDHU

Ulama berselisih pendapat mengenai pemaknaan dan penggunaan istilah fardhu dan wajib. Menurut kalangan Hanafiyyah, keduanya berbeda. Wajib adalah hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *zhanniy*, dan fardhu adalah hukum yang yang ditetapkan berdasarkan dalil *qath'iy*. Contoh hukum wajib adalah membaca fatihah dalam shalat. Hukum ini ditetapkan berdasarkan dalil *zhanniy*, berupa hadits ahad riwayat Bukhari-Muslim;

لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

"Tidaklah sempurna shalat seseorang yang tidak membaca fatihahnya Al-Qur'an"

Konskuensinya, seseorang yang shalat tanpa membaca fatihah, dia dianggap berdosa, namun tidak membatalkan shalat. Sedangkan contoh hukum fardhu adalah membaca Al-Qur'an dalam shalat. Hukum ini ditetapkan berdasarkan dalil *qath'i,* berupa ayat Al-Qur'an;

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

"Bacalah yang mudah bagimu dari Al-Qur'an (QS.muzammil 20)"

Menurut kalangan Syafi'iyyah, yang merupakan pendapat Ashah, fardhu dan wajib merupakan sinonim, atau dua kata yang memiliki satu arti, yakni *khithab* Allah SWT yang menuntut dilakukannya sebuah pekerjaan dengan tuntutan yang bersifat mengharuskan.

Perbedaan yang terjadi dinilai oleh pengarang hanya sekedar retorika lafadz dan formalitas penamaan. Karena jika disimpulkan,

---

[24] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 27

sebuah hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *qath'i,* setelah disebut fardhu, apakah bisa disebut wajib?. Dan sebaliknya, hukum yang ditetapkan berdasarkan dalil *dhanni,* setelah disebut wajib, apakah bisa disebut fardhu?.

Jawabannya, menurut kalangan Hanafiyyah, tidak bisa, karena mereka mencuplik makna lafadz 'fardhu' dari ungkapan فَرَضَ الشَّيْءَ dengan arti حَزَّه أي قَطَعَ بَعْضَه yakni memotong sebagian. Dan makna lafadz 'wajib' dari ungkapan وَجَبَ الشَّيْءُ وَجْبَةً سَقَطَ ; yakni gugur. Sesuatu yang tetap dengan dalil *dhannî*, dianggap gugur (turun) dari level yakin (pasti).

Kemudian jawaban Syafi'iyyah, bisa. Karena meninjau lafadz 'fardhu' berasal dari فَرَضَ الشَّيْءَ أي قَدَّرَهُ (menetapkan kadar ukuran), dan lafadz 'wajib' berasal dari وَجَبَ الشَّيْءُ وُجُوبًا أيْ ثَبَتَ (menetap). Masing-masing dari *al-muqaddar* (yang ditetapkan ukurannya) dan *ats-tsâbit* (yang tetap), lebih umum dari sekedar tetap dengan dalil *qath'i* atau *dhannî.*

Keterangan terdahulu, bahwa meninggalkan bacaan Al-Fatihah di dalam shalat tidak membatalkan menurut Hanafiyyah dan membatalkan menurut Syafi'iyyah, tidak mempengaruhi eksistensi penyebutan silang pendapat bersifat retorika lafadz. Karena persoalan tersebut sudah masuk dalam ranah fiqhiyyah yang tidak dipersoalkan dalam penamaan fardhu dan wajib dalam pembahasan ini[25].

MANDUB, MUSTAHAB, TATHAWWU' DAN SUNNAH

Menurut pendapat Ashah, kata *mandub, mustahab, tathawwu'* dan *sunnah* merupakan beberapa kata yang memiliki satu arti (sinonim), yaitu *khithab* Allah yang menuntut sebuah pekerjaan dengan tuntutan yang tidak mengharuskan.

Menurut pendapat ulama lain, termasuk imam Qadhi Husain dan Baghawi, *mandub, mustahab, tathawwu'* dan *sunnah* merupakan beberapa kata yang memiliki arti berbeda-beda.

1. *Sunnah* adalah perbuatan yang selalu dilakukan Rasulullah SAW.
2. *Mustahab* adalah perbuatan yang dilakukan Rasulullah SAW namun tidak dilakukan secara rutin.
3. *Tathawwu'* adalah perbuatan yang bermula dari inisiatif manusia sesuai dengan yang dia kehendaki berbentuk beberapa kebiasaan.[26]

[25] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, vol I hal. 29
[26] *Ibid,* hal. 148

Catatan; ada beberapa nama dari sunnah, dimana masing-masing memiliki pemaknaan yang berbeda dengan yang lain.

1. *Muraghab fih*, karena mendorong mukallaf melakukannya dengan janji pahala.
2. *Mustahab,* dimana artinya secara *urf,* bahwa perbuatan tersebut dicintai oleh Allah SWT.
3. *Nafl*, yang artinya perbuatan tersebut ketaatan (*tha'at*) yang tidak wajib, dan bagi manusia bisa melaksanakannya tanpa ada keharusan.
4. *Tathawwu'*, artinya orang yang melakukanya tergolong orang yang patuh dan tunduk terhadap Allah SWT, padahal bukan tergolong pengabdian yang harus dilakukan.
5. *Sunnah,* yang memiliki arti *urf* sebagai ketaatan yang hukumnya tidak wajib.[27]

وَأَنَّهُ لاَ يَجِبُ إِتْمَامُهُ وَوَجَبَ فِيْ النُّسُكِ لأَنَّهُ كَفَرْضِهِ نِيَّةً وَغَيْرَهَا	(Versi Ashah), bahwa sunnah tidak wajib menyempurnakannya, dengan sebab mulai dilakukan. Dan wajib menyempurnakan haji (dengan sebab mulai dilakukannya haji sunnah), dikarenakan haji sunnah sama seperti haji wajib, dalam hal niat, dan selainnya.

HUKUM MENYEMPURNAKAN SUNNAH

Mengenai hukum sunnah, tersisa persoalan manakala sunnah sudah mulai dijalankan. Apakah saat dijalankan, sunnah boleh untuk dibatalkan?ataukah wajib disempurnakan?. Dalam hal ini silang pendapat ulama terpetakan menjadi dua kelompok.

1. Menurut pendapat Ashah, perbuatan sunnah manakala sudah mulai dijalankan tidak wajib untuk disempurnakan, dan apabila dibatalkan, maka tidak wajib meng-*qadha'i*-nya. Karena pada dasarnya sunnah boleh untuk ditinggalkan, dan membatalkan sunnah yang sedang dijalankan sama halnya dengan meninggalkannya.
2. Menurut Imam Abu Hanifah, wajib menyempurnakan ibadah sunnah yang sedang dijalankan, dan wajib meng-*qadha'*-i manakala dibatalkan, seperti membatalkan puasa dan shalat sunah. Hal ini berdasarkan ayat:

وَلاَتُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ (محمد : ٣٣)

"Janganlah kalian membatalkan amal perbuatan kalian".

---

[27] Ar-Razi, *Al-Mahshul Fi 'Ilm Al-Ushul,* vol I hal. 129

Argumentasi ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa seseorang yang sedang menjalankan puasa sunnah bebas memilih antara melanjutkan dan membatalkan, berdasarkan HR. Tirmidzi;

الصَّائِمُ الْمُتَطَوِّعُ أَمِيْرُ نَفْسِهِ إِنْ شَاءَ صَامَ وَإِنْ شَاءَ أَفْطَرَ

"Orang yang berpuasa sunnah, dia berhak mengatur dirinya, apabila menghendaki, maka ia meneruskan puasanya dan apabila ia berkehendak lain maka ia boleh membatalkanya"

Hadits ini menjadi pentakhsish ayat Al-Qur'an di atas. Sehingga puasa sunnah tidak dilarang untuk dibatalkan. Dan shalat sunnah dalam hal ini diqiyaskan pada puasa.

Dari pemaparan pendapat pertama di atas, menyisakan persoalan ibadah haji sunnah yang wajib disempurnakan. Kewajiban ini berdasarkan alasan bahwa haji sunnah dan fardlu memiliki banyak kesamaan, baik dari sisi niat, kafarah dan lain-lain. Dari sisi niat, dimana niat dalam haji sunnah dan fardhu adalah sama, yaitu sengaja masuk ke dalam ibadah haji. Dan dari sisi kafarat, dimana kafarat diwajibkan dalam haji wajib maupun sunnah akibat bersetubuh yang merusak ibadah tersebut. Serta dari sisi bahwa pelaku haji wajib dan sunnah tidak bisa keluar (masih berstatus ihram) sebab rusaknya ibadah tersebut. Bahkan wajib melanjutkannya sampai selesai. Hukum umrah dalam hal ini sama dengan haji. Dan tidak ada ibadah sunnah selain haji dan umrah yang sunnahnya memiliki kesamaan dengan fardlunya.[28]

وَالسَّبَبُ وَصْفٌ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ مُعَرِّفٌ لِلْحُكْمِ	*Sabab* adalah sifat yang jelas, terukur, yang menunjukkan pada hukum.
وَالشَّرْطُ مَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ الْعَدَمُ وَلاَ يَلْزَمُ مِنْ وُجُدِوْهِ وُجُوْدٌ وَلاَ عَدَمٌ	*Syarat* adalah sesuatu yang ketiadaannya menuntut ketiadaan hukum, dan perwujudannya tidak menuntut wujud dan tidaknya hukum.
وَالْمَانِعُ وَصْفٌ وُجُوْدِيٌّ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ مُعَرِّفٌ نَقِيْضَ الْحُكْمِ كَالْقَتْلِ فِيْ الإِرْثِ	*Mâni'* (penghalang) adalah sifat yang berupa perwujudan (bukan ketiadaan), jelas, terukur, dan sebagai petunjuk kebalikan hukum. Seperti membunuh dalam warisan.

PEMBAHASAN *SABAB*

Sabab menurut arti bahasa adalah tali dan sesuatu yang menghantarkan pada perkara lain. Firman Allah SWT;

[28] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, vol I hal. 30 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 27-28

فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ (الحج : ١٥)

"Maka hendaklah merentangkan tali ke langit"

Sedangkan definisi *sabab* menurut istilah ulama ushul adalah;

مَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ لِلتَّعَلُّقِ بِهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مُعَرِّفٌ لِلْحُكْمِ أَوْ غَيْرُهُ

"Sesuatu yang menjadi tempat sandaran hukum, karena hukum terkait dengannya, dari sisi bahwa sesuatu itu adalah penanda hukum, atau yang lain"

Definisi ini tergolong *rasm,* karena menggunakan *khasshah 'aradhiyah* atau perkara khusus yang berbentuk sifat. Ulama lain seperti Imam Al-Amidi mendefinisikan *sabab* dengan pola *had,* yakni menggunakan *mafhum* (makna yang difahami);

وَصْفٌ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ مُعَرِّفٌ لِلْحُكْمِ

"Sebuah sifat yang jelas dan terukur dan menjadi penanda hukum"

Mengacu pada definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa apa yang disebut *sabab* dalam pembahasan kali ini adalah *'illat* dalam pembahasan qiyas yang akan datang. Contoh:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ

"Dirikan salat sesudah matahari tergelincir"

Dalil ini menegaskan bahwa tergelincirnya matahari menjadi *sabab* dari wajibnya shalat dhuhur.

Catatan ;

1. Dalam definisi *sabab,* kriteria *wujudi* (wujud) tidak ditambahkan pada sifat, karena *'sabab* terkadang berbentuk sifat *'adamiy* (ketiaadaan). Beda halnya dengan definisi *mani'*, karena dalam *mani'* tidak ditemukan sifat *'adami.*
2. Sebagian ulama ushul mengaggap *sabab* dan *'illat* adalah sama. Pendapat ini mengacu pada ketentuan bahwa antara *'illat* dan hukum tidak harus ada keserasian (*al-munasabah*), sebagaimana antara *sabab* dan hukum. Pendapat ini dinilai sebagai pendapat yang benar, seperti dalam keterangan pembahasan *'illat* mendatang. Pendapat kedua, antara *sabab* dan *'illat* tidak sama. Berpijak pada ketentuan bahwa antara *'illat* dan hukum harus ada keserasian. Sehingga menurut pendapat kedua ini *sabab* seperti tergelincirnya matahari dalam shalat dhuhur, *rukyah* dalam puasa, tidak bisa disebut dengan *'illat.* Karena

akal manusia tidak mampu menemukan keserasian yang nampak antara *sabab* dan hukumnya.[29]

PEMBAHASAN *SYARAT*

Syarat secara bahasa dapat ditilik dari dua tinjauan yang masing-masing memiliki pemaknaan berbeda, yaitu;

1. Berbentuk *mashdar* dengan huruf *ra'* yang disukun dan memiliki bentuk jamak *syurutun*. Maka arti yang terkandung adalah menetapkan sesuatu dan menyanggupinya.
2. Dengan huruf *ra'* yang berharakat dan bentuk jamak *asyrath*. Maka memiliki arti sebuah tanda. Sebagaimana firman Allah SWT;

فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا (محمد : ١٧)

"Karena sesungguhnya telah datang tanda-tandanya".

Sedangkan *syarat* secara istilah, memiliki pengertian sebagai berikut;

مَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِهِ العَدَمُ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُوْدِهِ وُجُوْدٌ وَلَا عَدَمٌ

Sesuatu yang yang ketiadaannya menetapkan tidak adanya hukum dan keberadaanya tidak menetapkan ada atau tiadanya hukum.

Contoh, wudhu sebagai *syarat* shalat. Tidak adanya wudhu menyebabkan tidak adanya shalat. Dan wujudnya wudhu tidak menetapkan ada dan tidak adanya shalat.

Keterangan lebih mendalam tentang syarat akan dipaparkan pada bab *mukhasshis* (pentakhsish) mendatang.[30]

PEMBAHASAN *MANI'*

Mani' ada dua bentuk, *mani' al-hukm* (pencegah hukum) dan *mani' as-sabab* (pencegah *sabab*). Dan ketika diucapkan secara mutlak memiliki arti *mani' al-hukm* (pencegah hukum). Definisi pertama dari *mani' al-hukm* disampaikan oleh pengarang;

الْوَصْفُ الْوُجُودِيُّ الظَّاهِرُ الْمُنْضَبِطُ الْمُعَرِّفُ نَقِيضَ الْحُكْمِ

"Sifat yang berupa perwujudan (bukan ketiadaan), jelas, terukur, dan sebagai penanda kebalikan hukum"

Definisi lain dikutip oleh Syekh Wahbah Az-Zuhaili;

مَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُوْدِهِ عَدَمُ الْحُكْمِ أَوْ بُطْلَانُ السَّبَبِ

---

[29] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami* hal. 93-95 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, vol I hal. 31

[30] *Ibid,* hal. 32 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 104

"Sesuatu yang keberadaannya memastikan tidak adanya hukum atau batalnya sabab hukum"

Contoh, membunuh merupakan *mani'* seorang kerabat atau yang lain mendapatkan warisan, karena memuat hikmah berupa tidak menggegaskannya ahli waris atas kematian orang yang diwaris dengan cara dibunuh. Contoh lain, sifat kebapakan menjadi *mani'* seseorang terkena hukum qishas.

Sedangkan *mani' as-sabab* atau *mani' al-'illat* penyebutannya selalu dibatasi dengan kata *sabab* atau *'illat*. Dan pembahasan selengkapnya ada dalam pembahasan *'illat* mendatang[31].

وَالصِّحَّةُ مُوَافَقَةُ ذِي الْوَجْهَيْنِ الشَّرْعَ فِيْ الأَصَحِّ وَبِصِحَّةِ الْعِبَادَةِ إِجْزَائُهَا أَيْ كِفَايَتُهَا فِيْ سُقُوْطِ التَّعَبُّد فِيْ الأَصَحِّ وَ غَيْرِهَا تَرَتُّبُ أَثَرِهِ وَيَخْتَصُّ الإِجْزَاءُ بِالْمَطْلُوْبِ فِيْ الأَصَحِّ	Sah adalah kesesuaian perbuatan bersisi ganda terhadap syara', menurut pendapat Ashah. Dan maksud keabsahan ibadah adalah muncul *ijzâ'*-nya, yakni pemenuhan ibadah dalam menggugurkan tuntutan, menurut Ashah. Dan maksud keabsahan selain ibadah, muncul pengaruhnya (yakni tujuan akad). Dan, *ijza'* terkhusus pada ibadah yang diperintahkan (wajib maupun sunnah), menurut Ashah.

PEMBAHASAN SAH

Sah atau dalam ucapan arabnya *shihhah* secara bahasa adalah sehat. Menurut istilah, pengertian sah versi ulama ushul adalah;

مُوَافَقَةُ الْفِعْلِ ذِي الْوَجْهَيْنِ وُقُوعًا الشَّرْعَ

"Kesesuaian perbuatan bersisi ganda (dua wajah) dari aspek realisasinya terhadap syara'"

Sebagian ulama menggunakan redaksi berbeda, sebagaimana dikutip Syekh Wahbah Az-Zuhaili;

وُقُوْعُ الفِعْلَ ذِي الْوَجْهَيْن مُوَافِقًا اَمْرَ الشَّرْعِ

"Terealisasinya perbuatan bersisi ganda sesuai dengan perintah syara'"

Dari definisi di atas, kita menemukan beberapa kesimpulan;

1. Maksud 'bersisi ganda' atau 'dua wajah' adalah sisi kesesuaian dengan syara' dan sisi bertentangan dengan syara'. Dalam arti, sebuah perbuatan yang sudah terealisasi sekali tempo sesuai dengan syara',

---

[31] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami* hal. 104 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, vol I hal. 33

karena memenuhi rukun dan syarat yang telah ditetapkan syara', dan pada tempo yang lain bertentangan dengan syara', karena tidak memenuhi rukun atau syarat.

2. Dari kata 'bersisi ganda', mengecualikan perbuatan yang hanya memiliki satu sisi, yaitu selalu sesuai dengan syara', seperti makrifat pada Allah SWT. Meskipun sesuai dengan syara', namun perbuatan tersebut tidak dapat dinilai dengan sah. Karena jika perbuatan tersebut terealisasi dan bertentangan dengan syara', maka tidak lagi disebut dengan makrifat, namun dinamakan *jahl* (bodoh).[32]

Definisi sah di atas ketika diaplikasikan dalam ibadah menimbulkan silang pendapat.

1. Sah dalam ibadah menurut pendapat Ashah, adalah kesesuaian ibadah yang telah terealisasi dengan syara', meskipun belum menggugurkan kewajiban melakukan *qadha'*. Pendapat ini disampaikan kelompok *mutakallimin* (para pakar teologi).
2. Sah dalam ibadah adalah kesesuaian ibadah yang telah terealisasi dengan syara', sekaligus menggugurkan kewajiban melakukan *qadha'*. Pendapat ini disampaikan kelompok ahli fiqh.

Contoh kasus, shalat seseorang yang menyangka dirinya dalam keadaan suci, kemudian terbukti dia telah berhadats. Menurut pendapat pertama, shalatnya sah, meskipun dia tetap berkewajiban *qadha'*. Dan menurut pendapat kedua, shalatnya tidak sah, karena shalat yang dia kerjakan belum menggugurkan *qadha'*.

Menurut Imam Al-Qarrafi, khilaf tersebut hanya retorika lafadz, karena dua kelompok tersebut sepakat mengenai tidak adanya *qadha'* bagi seseorang yang tidak terbukti bahwa dirinya shalat dalam keadaan hadats. Dan menetapkan wajib *qadha'* apabila terbukti bahwa dirinya shalat dalam keadaan hadats. Namun pendapat ini ditolak oleh Imam Az-Zarkasyi, beliau mengatakan bahwa silang pendapat tersebut sudah sampai pada tataran substansial (*maknawi*). Karena kelompok *mutakallimin* tidak mewajibkan *qadha'*, sekaligus menyatakan tegas shalatnya sah.

Berikutnya, definisi sah ketika diaplikasikan dalam muamalah memiliki pengertian berlanjutnya tujuan akad. Contoh, ketika jual beli dinyatakan sah, maka pihak pembeli berhak memanfaatkan barang yang dibelinya. Sah dan berlanjutnya tujuan akad (*tarattub atsar al-'aqdi*) tidak sama. Karena sah merupakan penentu munculnya *tarattub atsar al-'aqdi.*

[32] *Ibid*

Dalam arti, ketika akad dinyatakan sah, maka *tarattub atsar al-'aqdi* akan muncul dari keabsahan tersebut, bukan berarti secara langsung memunculkan *tarattub atsar al-'aqdi*. Sehingga kasus jual beli di tengah masa *khiyar*, meskipun dihukumi sah, akan tetapi *tarattub atsar al-'aqdi* belum bisa direalisasikan, karena menunggu habisnya masa *khiyar*[33].

MAKSUD DAN PENGERTIAN *IJZA'*

Ijza' secara bahasa artinya mencukupi. Sedangkan pengertian *ijza'* dalam terkait dengan sahnya ibadah, ulama ushul berselisih pendapat.

1. *Ijza'* adalah mencukupi dalam menggugurkan sebuah tuntutan[34], meskipun belum menggugurkan kewajiban *qadha'*. Pengertian ini berpijak pada pendapat *rajih* tentang hukum sah dalam ibadah. Sehingga *ijza'* menurut versi ini muncul dari hukum sah, dan bukan sebagai sinonim dari sah. Contoh, seseorang yang shalat karena menyangka dirinya suci dari hadats. Kemudian terbukti ternyata persangkaannya salah. Maka menurut ini, shalatnya dihukumi sah, dan konskuensinya ditetapkan *ijza'*, karena telah gugur tuntutannya, meskipun dia masih berkewajiban *qadha'*.
2. *Ijza'* adalah menggugurkan *qadha'*. Pengertian ini berpijak pada pendapat *marjuh* tentang hukum sah dalam ibadah. Sehingga *ijza'* menurut versi ini sinonim dari sah. Contoh, dalam masalah shalat dengan menyangka dirinya suci dari hadats sebagaimana di atas. Menurut versi ini shalatnya dihukumi tidak sah sekaligus belum dianggap *ijza'*.

Kemudian terjadi silang pendapat mengenai obyek ibadah yang dapat disifati dengan *ijza'*.

1. Pendapat Ashah, *ijza'* terkhusus pada ibadah secara mutlak, baik wajib atau sunnah. Tidak dapat diterapkan dalam selain keduanya, seperti akad dan lain-lain.
2. Pendapat kedua, *ijza'* hanya terkhusus pada ibadah wajib saja.

Faktor pemicu silang pendapat di atas adalah HR. Ibn Majah;

أَرْبَعٌ لَاتُجْزِئُ فِيْ الأَضَاحِيْ

"Empat perkara yang tidak mencukupi digunakan berkurban"

---

[33] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol I hal. 34 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 30

[34] Maksudnya, khithab yang awalnya berhubungan dengan perbuatan mukallaf dengan cara tertentu, apabila dikerjakan sesuai dengan cara dan ketentuan tersebut, maka terputuslah ikatan khithab tersebut dari dirinya. Az-Zarkasyi, *Al-Bahr Al-Muhith*, vol I hal. 255

Kata *ijza'* terpakai dalam ibadah kurban, dimana menurut kalangan Syafi'yyah hukumnya sunnah, sehingga istilah *ijza'* digunakan untuk ibadah wajib dan sunnah. Dan menurut kalangan Hanafiyah, kurban hukumnya wajib, sehingga istilah *ijza'* digunakan untuk ibadah wajib saja. Meskipun demikian, ada beberapa contoh dimana dua kubu di atas sepakat menggunakan *ijza'* dalam ibadah wajib. Di antaranya HR. Daruquthni;

لَا تُجْزِئُ صَلَاةٌ لَا يَقْرَأُ الرَّجُلُ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ

"Tidak cukup shalatnya seorang laki-laki yang tidak membaca ummul Al-Qur'an[35]

وَيُقَابِلُهَا الْبُطْلَانُ وَهُوَ الفَسَادُ فِيْ الأَصَحِّ وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ	Berbanding dengan sah, adalah batal. Batal adalah *fasâd.* Dan silang pendapat yang terjadi sebatas retorika lafadz.

DEFINISI BATAL DAN FASAD

Sebagai kebalikan dari sah adalah batal dan fasad. Mengenai definisi dan pemilahannya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, dari kalangan Syafi'iyyah, batal dan fasad merupakan sinonim. Keduanya didefinisikan sebagai ketidaksesuaian sebuah perbuatan yang bersisi ganda (memiliki dua wajah) terhadap syariat. Contoh, dalam jual beli, syara' menetapkan ketentuan syarat dan rukun. Manakala jual beli melanggar ketentuan ini, maka jual beli tersebut disebut batal dan fasad.
2. Menurut Imam Abu Hanifah, batal dan fasad berbeda. Beliau membedakan antara keduanya, bahwa hukum yang larangan di dalamnya mengarah pada asalnya (syarat atau rukun), maka dinamakan batal. Seperti melakukan shalat tanpa memenuhi sebagian rukun atau syaratnya. Atau mengarah pada sifatnya ibadah, maka dinamakan fasad, seperti puasa pada hari raya kurban, karena berpaling dari suguhan Allah bagi manusia berupa daging kurban yang telah di syariatkan di hari itu. Dan puasanya dinyatakan sah. Contoh lain, bernadzar puasa di hari kurban, ketika dia berpuasa di hari itu, maka puasanya dihukumi sah, akan tetapi dia berdosa dari sisi pelaksanaannya, bukan nadzarnya. Solusi agar terhindar dari maksiat (dosa) dan memenuhi nadzarnya adalah dengan membatalkan puasanya dan meng-*qadha'*-inya di lain waktu.

[35] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* vol I hal. 35

Perbedaan antara Syafi'iyyah dengan Hanafiyah hanyalah retorika lafadz. Karena secara kesimpulan, tidak sesuainya sebuah perbuatan bersisi ganda (memiliki dua wajah) terhadap syara', dengan larangan yang mengarah pada *asal* (syarat dan rukun), selain dinamakan batal, apakah juga bisa dinamakan fasad? Atau adanya larangan mengarah pada sifatnya, selain dinamakan fasad, apa juga dapat disebut batal?. Menurut Imam Abi Hanifah tidak bisa, menurut kita (Syafi'iyah) bisa.[36]

وَالأَصَحُّ أَنَّ الأَدَاءَ فِعْلُ الْعِبَادَةِ أَوْ رَكْعَةٍ فِيْ وَقْتِهَا وَهُوَ زَمَنٌ مُقَدَّرٌ لَهَا شَرْعًا	Menurut pendapat Ashah, *ada'* ialah melakukan seluruh ibadah atau satu rakaat (shalat) pada waktunya. Waktu *ada'* adalah masa yang dikira-kirakan secara syara'.
وَأَنَّ الْقَضَاءَ فِعْلُهَا أَوْ إِلاَّ دُوْنَ رَكْعَةٍ بَعْدَ وَقْتِهَا تَدَارُكًا لِمَا سَبَقَ لِفِعْلِهِ مُقْتَضٍ	Dan (versi *Ashah*) bahwasanya *qadla'* adalah melakukan seluruh ibadah atau seluruhnya kecuali kurang dari satu rakaat setelah waktunya keluar, sebagai susulan (pengganti) dari perbuatan yang sebelumnya ada penuntut untuk melakukannya.
وَأَنَّ الإِعَادَةَ فِعْلُهَا وَقْتَهَا ثَانِيًا مُطْلَقًا	Menurut pendapat *Ashah, i'adah* adalah mengerjakan ibadah pada waktunya untuk kedua kalinya, secara mutlak.

DEFINISI *ADA`*

Mengenai persoalan *ada'*, pakar hukum berbeda pendapat dalam mendefinisikannya.

1. Pendapat Ashah, *ada'* adalah melakukan ibadah atau satu rakaat shalat pada waktunya. Kata 'ibadah' dalam definisi ini mencakup haji, shalat, puasa dan lain-lain, baik wajib maupun sunnah. Berdasar HR. Bukhari-Muslim;

   مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنْ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ

   "Barang siapa menemukan satu rakaat dari shalat, maka ia menemukan shalat"

   Contoh, melakukan satu rakaat shalat dhuhur pada waktunya, maka shalatnya dihukumi *ada`*, meskipun tiga rakaat sisanya berada di luar waktu.

2. Pendapat kedua, *ada`* adalah melakukan seluruh ibadah pada waktunya (masa yang ditentukan oleh syara'). Sehingga apabila yang dikerjakan pada waktunya hanya satu rakaat, maka tidak dihukumi *ada`*.

---

[36] *Ibid,* hal. 36-37

Dalam hal ini, yang dimaksud *al-muadda* (perkara yang dikerjakan secara *ada'*) adalah ibadah yang telah dikerjakan pada waktunya menurut pendapat pertama dan kedua di atas, atau pada waktunya dan waktu setelahnya menurut pendapat pertama.

Berikutnya yang dimaksud 'waktu' adalah masa yang ditentukan syara' bagi pelaksanaan ibadah tersebut secara mutlak, baik *muwassa'* (diperlonggar) seperti waktu shalat lima waktu, sunnah rawatibnya, shalat dhuha, dan ied, atau *mudhayyaq* (dipersempit) seperti waktu puasa Ramadhan dan hari-hari bulan terang *(ayyam al-bidh)*. Sedangkan ibadah yang tidak dibatasi waktu, seperti shalat sunnah mutlak dan nadzar mutlak, termasuk yang harus disegerakan seperti iman, maka tidak bisa disifati dengan *qadha'* dan *ada',* meskipun pelaksanaannya jelas membutuhkan waktu.

DEFINISI *QADLA'*

Perbedaan pendapat tentang definisi *ada'*, berdampak pada definisi *qadha'*, sebagai mana keterangan dibawah ini.

1. Pendapat Ashah, *qadha'* adalah mengerjakan ibadah atau mengerjakan mayoritas rakaat shalat (sisanya kurang dari satu rakaat) di luar waktu yang telah ditentukan syara', dengan tujuan mengganti sesuatu yang sebelumnya dituntut untuk dikerjakan secara mutlak. Baik tuntutan tersebut kepada orang yang mengganti, seperti meng-*qadha'* shalat yang ditinggalkan tanpa *udzur,* atau kepada orang lain, seperti *qadha'* shalat dari orang yang tidur dan *qadha'* puasa dari wanita yang haid. Karena tuntutan shalat dan puasa yang ada sebelumnya diperuntukkan bagi selain orang yang tidur dan wanita haid, bukan mereka berdua. Catatan 'dengan tujuan mengganti', mengecualikan pengulangan shalat di luar waktu, setelah sebelumnya dikerjakan secara *ada'*.
2. Pendapat kedua, *qadha'* adalah mengerjakan ibadah atau sebagian ibadah, meskipun kurang dari satu rakaat di luar waktu yang telah ditentukan.

Dalam hal ini, yang dimaksud *al-maqdhiy* (perkara yang dikerjakan secara *qadha'*) adalah ibadah yang telah dikerjakan setelah waktu keluar menurut pendapat pertama dan kedua di atas, atau sebelum keluar waktu dan setelah keluar waktu menurut pendapat kedua.

Perbedaan dua pendapat di atas dapat digambarkan dalam contoh kasus berikut ini; seseorang yang mengerjakan shalat mahgrib, setelah selesai satu rakaat ternyata waktunya habis, maka shalatnya tidak

dinamakan *qadla'* menurut pendapat pertama, dan dihukumi *qadha'*, jika mengikuti pendapat kedua.

DEFINISI *I'ADAH*

Dalam mendefinisikan *i'adah* ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat Ashah, *i'adah* adalah mengulangi ibadah untuk kedua kalinya di dalam waktu *ada'*-nya, karena faktor adanya udzur dalam pelaksanaannya yang pertama, baik berupa cacat berupa tidak terpenuhinya syarat atau rukun[37], ataupun menginginkan *fadhilah* (keutamaan) yang tidak ada dalam pelaksanaan pertama, karena faktor imam lebih 'alim, atau *wira'i,* atau jamaahnya lebih banyak, atau tempatnya lebih mulia. Atau tanpa adanya udzur yang jelas, semisal kedua jamaah tersebut sederajat, atau jamaah pertama lebih utama. Contoh, mengulangi shalat dengan berjamaah setelah sebelumnya dikerjakan sendirian tanpa ada cacat. Shalat ini disebut shalat *al-mu'adah* (dikerjakan secara *i'adah*) menurut pendapat kedua, karena didapatkannya fadhilah jamaah, dan tidak disebut *al-mu'adah* menurut pendapat pertama, karena tidak ada cacat pada pelaksanaan pertama.
2. Pendapat pertama, *i'adah* adalah mengulangi ibadah untuk kedua kalinya di dalam waktu *ada'*-nya, karena faktor adanya cacat dalam pelaksanaannya yang pertama. Contoh, shalat dengan membawa najis, atau tanpa membaca fatihah karena lupa. Pendapat ini adalah qaul masyhur yang dipilih Imam Ar-Razi dan diunggulkan Imam Ibnu Al-Hajib[38].

وَالْحُكْمُ إِنْ تَغَيَّرَ إِلَى سُهُوْلَةٍ لِعُذْرٍ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ الأَصْلِيِّ فَرُخْصَةٌ وَاجِبَةٌ وَمَنْدُوْبَةٌ وَمُبَاحَةٌ وَخِلاَفُ الأَوْلَى كَأَكْلِ مَيْتَةٍ وَقَصْرٍ بِشَرْطِهِ وَسَلَمٍ وَفِطْرِ مُسَافِرٍ لاَيَضُرُّهُ الصَّوْمُ وَإِلاَّ فَعَزِيْمَةٌ	Hukum *syar'i*, jika berubah menjadi ringan karena adanya *udzur*, besertaan masih adanya sebab bagi hukum asal, maka dinamakan *rukhshah.* Adakalanya wajib, sunnah, mubah dan *khilaful aula.* Seperti memakan bangkai, shalat *qashar*, sesuai asyaratnya, akad *salam*, dan tidak berpuasa bagi *musafir* yang puasanya tidak memberatkan dirinya. Jika tidak demikian, maka dinamakan *'azimah.*

---

[37] Terjadinya cacat dalam hal ini harus dilatarbelakangi faktor udzur, baik lupa atau tidak mampu, semisal tidak mampu menghilangkan najis. Namun apabila dilatarbelakangi kesengajaan atau kemampuan, maka ibadah pertama tidak dihitung, sehingga pelaksanaan untuk kedua kalinya di dalam waktu *ada'*-nya, tidak disebut *i'adah.*

[38] *Ibid,* hal. 38-40

DEFINISI *RUKHSHAH*

Rukhshah adalah hukum syara' yang dari sisi keterkaitannya dengan *mukallaf* mengalami perubahan dari sulit menjadi ringan, karena adanya *udzur* (alasan) disertai masih tetapnya *sabab* dari hukum asal. Contoh:

1. Memakan bangkai
2. Meng-*qashar* shalat di perjalanan 3 *marhalah*.
3. Melakukan akad *salam*
4. Tidak berpuasa bagi *musafir* yang tidak kelelahan

Tabel contoh *rukhshah* dan macam *rukhshah*.

<table>
<tr><th>No.</th><th>Contoh</th><th>Hukum Asal</th><th>Sabab dari hukum asal</th><th>Hukum baru</th><th>Udzur</th></tr>
<tr><td>1</td><td>Memakan bangkai</td><td rowspan="4">Haram</td><td>Menjijikkan</td><td>Wajib</td><td>Keadaan darurat</td></tr>
<tr><td>2</td><td>Qashar shalat dalam perjalanan 3 marhalah</td><td>Masuknya waktu shalat</td><td>Sunnah</td><td>Kepayahan dalam bepergian</td></tr>
<tr><td>3</td><td>Akad salam</td><td>Gharar (spekulasi)</td><td>Mubah</td><td>Butuh uang tunai sebagai harga sebelum mendapatkan barang</td></tr>
<tr><td>4</td><td>Tidak berpuasa bagi musafir yang tidak kelelahan</td><td>Masuknya waktu puasa</td><td>Khilaful Aula</td><td>Kepayahan dalam bepergian</td></tr>
<tr><td>5</td><td>Meninggalkan shalat jama'ah</td><td>Makruh</td><td>Menyendiri dalam sesuatu yang dituntut berkumpul demi syiar</td><td>Mubah</td><td>Sakit</td></tr>
</table>

DEFINISI '*AZIMAH*

Azimah adalah hukum syara' yang tidak memenuhi kriteria *rukhshah*, meliputi;

1. Hukum yang sama sekali tidak mengalami perubahan. Seperti, wajibnya shalat lima waktu.

2. Perubahan hukum menjadi lebih berat. Seperti, haramnya berburu bagi seseorang yang berihram, dimana hukum sebelum ihram adalah diperbolehkan.
3. Perubahan hukum menjadi ringan tanpa disertai *udzur*. Seperti, bolehnya tidak berwudhu, manakala menghendaki shalat yang kedua atau ketiga kalinya, bagi mereka yang belum berhadast. Dimana hukum asalnya adalah haram. Maksud 'boleh' dalam contoh ini adalah *khilaful aula*.
4. Perubahan hukum menjadi ringan karena adanya *udzur*, namun tanpa disertai *sabab* dari hukum asal. Seperti, diperbolehkannya melarikan diri dari medan peperangan bagi satu orang saat menghadapi sepuluh orang kafir. *Udzur* dalam hukum ini adalah beratnya bertahan saat kaum muslimin dalam jumlah besar[39]. Sebelumnya melarikan diri semacam itu diharamkan. Hukum asal haramnya melarikan diri pada mulanya didasari *sabab* sedikitnya kaum muslimin, akan tetapi pada saat hukum melarikan diri berubah menjadi boleh, *sabab* tersebut sudah tidak ada, karena saat itu kaum muslimin berjumlah besar.

Catatan; dua ta'rif *rukhshah* dan *'azimah* menyisakan kemusykilan manakala diaplikasikan dalam hukum wajibnya meninggalkan shalat dan puasa bagi wanita yang mengalami haid. Hukum ini adalah *'azimah,* namun juga masuk dalam definisi *rukhshah.* Persoalan ini dijawab, bahwa hukum tersebut tidak masuk definisi *rukhshah,* karena haid yang menjadi *udzur* meninggalkan shalat dan puasa, sekaligus berstatus *mani'* (pencegah) untuk melaksanakan keduanya. Dari status *mani'* inilah kemudian muncul hukum wajib meninggalkan shalat dan puasa[40].

وَالدَّلِيلُ مَا يُمْكِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِيحِ النَّظَرِ فِيهِ إلَى مَطْلُوبٍ خَبَرِيٍّ
وَالْعِلْمُ عِنْدَنَا عَقِبَهُ مُكْتَسَبٌ فِيْ الأَصَحِّ

Dalil ialah sesuatu yang dapat mengantarkan pada kesimpulan berbentuk *khabar* yang dikehendaki, melalui proses penalaran yang benar. Menurut kita, pengetahuan yang didapat setelah melalui proses penalaran tersebut tergolong *muktasab* (pengetahuan yang diupayakan).

---

[39] Maksud berat bertahan saat kaum muslimin dalam jumlah besar adalah tidak ada ketenangan dan kerelaan hati menanggung beban. Dimana hal ini biasanya terjadi saat kaum muslimin berjumlah besar, karena justru mengendurkan semangat dan beban semakin berat. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol I hal 41-44

[40] *Ibid,* hal 41-44

DEFINISI DALIL

Dalil secara lughat adalah sesuatu yang menunjukkan pada perkara lain. Secara istilah dalil adalah sesuatu yang ketika dianalisa dengan benar (*shahih an-nadhar*) memungkinkan sampai pada kesimpulan berbentuk *khabar*. Dengan penjelasan sebagai berikut;

1. Maksud *shahih an-nadhar* adalah analisa yang dilakukan dengan cara yang berpotensi memahamkan hati pada kesimpulan (*al-mathlub*). Disebut juga dengan *wajh ad-dalalah* (aspek penunjukkan dalil).
2. Maksud 'sampai' adalah menghasilkan keyakinan atau dugaan (*dhan*).
3. *Nadhar* dalam pembahasan ini adalah berpikir secara umum tanpa batasan bisa sampai pada keyakinan atau dugaan.
4. Berpikir (*al-fikr*) adalah gerak hati menganalisa beberapa perkara yang bersifat rasional (*al-ma'qulat*), bukan yang terlihat panca indra (*al-mahsusat*).
5. Definisi di atas mencakup dalil *qath'i,* seperti alam semesta sebagai dalil wujudnya Pencipta, dan *dhanni,* seperti api sebagai dalil adanya api, dan أَقِيمُوا الصَّلَاةَ sebagai dalil wajibnya shalat[41].

HASIL PENGETAHUAN DARI ANALISA DALIL

Selanjutnya ulama mempersoalkan mengenai kesimpulan pengetahuan (*al-'ilm*) yang didapatkan melalui proses analisa dengan benar (*shahih an-nadhar*), apakah disebut *muktasab* ataukah tidak?.

1. Pendapat Ashah, disebut *muktasab* (diusahakan), karena kesimpulan pengetahuan tersebut dihasilkan melalui usaha analisa. Pendapat ini disampaikan jumhur.
2. Pendapat kedua, bukan *muktasab,* karena kesimpulan pengetahuan tersebut dihasilkan secara otomatis, tanpa mampu ditolak dan tidak bisa terlepas. Namun selisih pendapat dengan versi pertama di atas hanya bersifat retorika lafadz.

Ulama juga berselisih pendapat mengenai pola hubungan yang terjadi antara analisa dengan benar (*shahih an-nadhar*) dan pengetahuan yang dihasilkan.

1. Pendapat pertama, dihasilkan secara *'adat,* artinya sunatullah memberlakukan biasanya menciptakan pengetahuan setelah ada analisa, meskipun secara akal pengetahuan tersebut mungkin saja tidak dihasilkan. Karena Allah SWT bisa jadi tidak menciptakan pengetahuan setelah ada analisa, tidak sebagaimana *'adat* biasanya.

---

41 *Ibid,* hal 46

Sebagaimana tidak terbakarnya benda saat tersentuh api, padahal *'adat* biasanya terbakar. Salah satu pendukung pendapat ini adalah Imam Al-Asy'ari.
2. Pendapat kedua, dihasilkan secara kelaziman akal, dimana statusnya tidak mungkin terlepas. Sebagaimana adanya materi menunjukkan adanya sifat dari materi tersebut. Disampaikan Imam Ar-Razi dan mayoritas ulama Asy'ariyah.
3. Pendapat ketiga, analisa melahirkan pengetahuan, seperti lahirnya gerakan kunci dari gerakan tangan. Disampaikan oleh Mu'tazilah.

Catatan; menurut pengarang, status *dhan* (dugaan) sama dengan *al-'ilm* (pengetahuan) dalam silang pendapat yang terjadi terkait penamaan *muktasab* dan tidak, namun tidak dalam silang pendapat mengenai pola *'adat* atau kelaziman akal. Dan menurut Imam Zakariya Al-Anshari, seluruh silang pendapat dalam *al-'ilm* berlaku pada *dhan*[42].

وَالْحَدُّ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَنْ غَيْرِهِ وَيُقَالُ الْجَامِعُ الْمَانِعُ وَالْمُطَّرِدُ الْمُنْعَكِسُ	*Had* (definisi) ialah sesuatu yang dapat membedakan suatu perkara dengan perkara lain. Disebut juga *al-jâmi'* (universal) sekaligus *al-mâni'* (protektif); dan juga *al-muththarid* (setiap terdapat *had*, pasti dijumpai *mahdûd*) sekaligus *al-mun'akis* (setiap terdapat *mahdûd*, pasti dijumpai *had*).
وَالْكَلَامُ فِي الْأَزَلِ يُسَمَّى خِطَابًا وَيَتَنَوَّعُ فِي الْأَصَحِّ	Kalam *nafsi* di saat *azali*, dinamakan *khithab* (secara hakikat) dan beragam bentuk, menurut pendapat Ashah.

DEFINISI *HAD*

Had secara etimologi artinya mencegah. Dan menurut istilah ushul fiqh adalah sesuatu yang dapat membedakan suatu perkara dengan perkara lain. Hal ini semakna dengan *mu'arrif* (definisi) menurut ulama mantiq. Membedakan suatu perkara dengan perkara lain hanya bisa dihasilkan dengan batasan dimana semua satuan individu *mahdud* (perkara yang didefinisikan) terakomodir tanpa terkecuali, dan individu lain di luar cakupan individu-individu *mahdud* terhalang masuk dalam *had*.

Definisi semakna disampaikan pengarang, sebagaimana Imam Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani, bahwa *had* adalah *al-jâmi'* dan *al-mâni'*.

---

[42] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 48 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 172-173

Atau redaksi lain, *had* adalah *al-muththarid* dan *al-mun'akis*. Dengan penjelasan sebagai berikut;

1. Maksud *al-jami'* (universal) adalah mampu mengakomodir satuan individu-individu yang masuk dalam cakupan *had*.
2. Maksud *al-mani'* (protektif) adalah mampu menolak masuknya individu lain di luar cakupan individu-individu *mahdud*.
3. Maksud *al-muttharid* yaitu setiap kali *had* (definisi) ditemukan, maka *mahdud* (perkara yang didefinisikan) juga ditemukan. Sehingga individu lain di luar cakupan individu-individu *mahdud* terhalang masuk dalam *had*, atau dalam bahasa lain *al-mani'*.
4. Maksud *al-mun'akis* yaitu setiap kali *mahdud* (perkara yang didefinisikan) ditemukan, maka *had* (definisi) juga ditemukan. Sehingga semua satuan individu *mahdud* (perkara yang didefinisikan) terakomodir tanpa terkecuali, atau dalam bahasa lain *al-jami'*.

Contoh, manusia adalah spesies hewan yang mampu berpikir. Definisi ini sudah memenuhi syarat *jami'-mani'* dan *mutthari d-mun'akis*. Lain halnya ketika definisinya demikian, manusia adalah spesies hewan yang mampu menulis. Maka definisi semacam ini belum dikatakan *jami'- mani'*, karena definisi tersebut tidak mengakomodir Zaid yang tidak bisa menulis, padahal Zaid juga manusia[43].

PENAMAAN *KHITHAB* ATAS KALAM *NAFSI*

Kontroversi terjadi mengenai penamaan *khithab* atas kalam *nafsi* di jaman *azali*.

1. Menurut pendapat Ashah, bahwa kalam *nafsi* di jaman *azali* dapat disebut *khithab* secara hakikat. Karena memposisikan perkara *ma'dum* (belum wujud) yang nantinya akan wujud, sebagai perkara yang *maujud*.
2. Menurut pendapat kedua, kalam *nafsi* di jaman *azali* tidak bisa disebut *khithab* secara hakikat. Karena tidak adanya orang yang di-*khithab*-i pada saat itu. Padahal kalam *nafsi* disebut hakikat pada perkara yang terus berlangsung, manakala terwujud orang yang memahaminya, serta diperdengarkan kepadanya dengan perantara lafadz, seperti Al-Qur'an, atau selain lafadz, seperti *khariq al-'adah* (tidak sesuai kebiasaan sunatullah) yang terjadi pada nabi Musa AS, seperti

[43] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, vol I hal 50

pendapat pilihan Imam Al-Ghazali. Versi lain, nabi Musa AS mendengar lafadz dari segala arah secara *khariq al-'adah.*[44]

MACAM-MACAM BENTUK KALAM *NAFSI*

Selanjutnya silang pendapat terjadi menyikapi keanekaragaman kalam *nafsi* di jaman *azali,* berbentuk *amr, nahi, khabar,* dan lain-lain.

1. Pendapat Ashah, kalam *nafsi* di jaman *azali* sudah berbentuk macam-macam. Karena memposisikan perkara *ma'dum* (belum wujud) yang nantinya akan wujud, sebagai perkara yang *maujud.* Dan argumentasi bahwa macam-macam kalam tersebut bersifat *hadits,* meskipun kalam *nafsi* yang dipersekutukan antar macam tersebut bersifat *qidam* (dahulu), akan mengakibatkan hal yang mustahil, yaitu keberadaan *jinis* (kalam *nafsi*) tanpa disertai beberapa *nau'* (macam-macam kalam *nafsi*).
2. Pendapat kedua, kalam *nafsi* di jaman *azali* tidak berbentuk macam-macam. Karena tidak ada orang yang terikat dengan macam-macam kalam tersebut di saat itu. Dan menjadi bermacam-macam dalam pada perkara yang terus berlangsung, manakala wujudnya orang yang terikat dengan kalam tersebut. Sehingga macam-macam kalam tersebut bersifat *hadits,* meskipun kalam *nafsi* yang dipersekutukan antar macam tersebut bersifat *qidam* (dahulu). Pendapat ini disampaikan Imam Abdullah bin Said bin Kullab, salah satu ulama ahli sunnah[45].

وَالنَّظَرُ فِكْرٌ يُؤَدِّيْ إِلَى عِلْمٍ أَوْ اعْتِقَادٍ أَوْ ظَنٍّ	*Nadhar* adalah berpikir yang menyampaikan pada *ilmu* (keyakinan), *i'tiqad,* atau *dhann* (dugaan).
وَالْإِدْرَاكُ بِلاَ حُكْمٍ تَصَوُّرٌ وَبِهِ تَصَوُّرٌ بِتَصْدِيْقٍ وَهُوَ الْحُكْمُ	*Idrâk* (mengenali sesuatu) tanpa penyandaran hukum disebut *tashawwur* (identifikasi), sedangkan *idrâk* dengan penyandaran hukum disebut *tashawwur* sekaligus *tashdîq* (penganggapan). *Tashdîq* adalah hukum.
وَجَازِمُهُ إِنْ لَمْ يَقْبَلْ تَغَيُّرًا فَعِلْمٌ وَإِلاَّ فَاعْتِقَادٌ صَحِيْحٌ إِنْ طَابَقَ وَإِلاَّ فَفَاسِدٌ	Hukum (*tashdîq*) yang mantap, apabila tidak menerima perubahan dinamakan *ilmu* (keyakinan); jika tidak demikian (menerima perubahan) dinamakan *i'tiqad* (pendirian), *i'tiqad shahih* (pendirian yang benar) jika sesuai kenyataan, dan *i'tiqad fâsid* (pendirian yang salah) jika tidak sesuai kenyataan.

[44] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, vol I hal 51 Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 40

[45] *Ibid,* Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 40, dan As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini,* hal. 139

Sedangkan hukum (*tashdîq*) yang tidak mantap meliputi *dhann* (dugaan), *wahm* (khayalan) dan *syakk* (kebimbangan), karena penganggapan tersebut adakalanya kemungkinan besar benar, atau kemungkinan kecil, atau sama.

DEFINISI *NADHAR*

Nadhar secara bahasa memiliki beberapa arti, di antaranya *i'tibar* dan melihat. Sedangkan dalam istilah ushul ialah berfikir (menggerakan hati menuju hal-hal yang dapat dicerna oleh akal)[46] yang pada akhirnya membuahkan hasil berupa ilmu atau keyakinan atau persangkaan (*dhan*).

DEFINISI *IDRAK*

Idrak ialah pencapaian akal pada suatu makna yang sempurna. Dalam arti, menggambarkan hakikat sesuatu secara sempurna. Dan sebelum mencapai makna yang sempurna, maka dinamakan *syu'ur* (perasaan). Contoh, penggambaran diri Zaid secara sempurna.

Tashowwur adalah pencapaian akal pada suatu makna yang sempurna tanpa disertai hukum. Contoh, menemukan suatu gambaran terhadap diri Zaid secara sempurna. Sedangkan *tashdiq* adalah pencapaian akal pada suatu makna yang sempurna disertai penyadaran hukum. Contoh, الْعَالَمُ حَادِثٌ pada contoh ini terdapat penyadaran hukum حَادِثٌ terhadap الْعَالَمُ.[47]

DEFINISI ILMU DAN *I'TIQAD*

Kemudian *tashdiq* atau penghukuman yang mantap (*jazim*) terpilah menjadi dua bagian.

1. *'Ilmu* (keyakinan), adalah *tashdîq* yang mantap dan tidak dapat berubah. Hal ini dikarenakan adanya *sabab* yang mendukung berupa panca indra, akal atau *'adat,* sehingga sesuai dengan kenyataannya. Seperti hukum bahwa Zaid bergerak, yang datang dari orang yang menyaksikannya bergerak, atau hukum bahwa alam semesta bersifat *hadits.*
2. *I'tiqad* (pendirian), adalah *tashdîq* yang mantap dan masih dapat berubah. Hal ini dikarenakan tidak adanya *sabab* yang mendukung, baik sesuai dengan kenyataan, disebut *i'tiqad shahih* (pendirian yang benar), seperti *i'tiqad* orang yang bertaqlid bahwa shalat dhuha

---

[46] Berbeda dengan menggerakan hati pada hal-hal yang tertangkap panca indra, maka dinamakan dengan khayalan. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 52

[47] *Ibid,* dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol I hal. 135

hukumnya sunnah. Atau tidak sesuai dengan kenyataan, disebut *i'tiqad fâsid* (pendirian yang salah), seperti keyakinan filosof bahwa alam semesta bersifat *qidam* (dahulu). *I'tikad shahih* dapat berubah sebab adanya *tasykik* (diragukan), dan *i'tiqad fasid* dapat berubah sebab *tasykik* atau menyaksikan sendiri hakikat sebenarnya.

Sedangkan *tashdîq* yang tidak mantap meliputi;

1. *Dhann* (dugaan), apabila *mahkum bih* (hukum) lebih unggul (*rajih*) dibandingkan kebalikannya.
2. *Wahm* (anggapan), apabila *mahkum bih* (hukum) kalah unggul (*marjuh*) dibandingkan kebalikannya.
3. *Syakk* (kebimbangan), apabila *mahkum bih* (hukum) setara dari aspek terjadi dan tidaknya secara bergantian. Dalam posisi ini *syakk* diperdebatkan statusnya. Menurut Imam Haramain dan Al-Ghazali, *syakk* adalah dua hukum. Dipertegas oleh Imam Al-Banani, yang dikehendaki setara adalah terkumpulnya dua sisi, yakni dua hukum yang tidak mantap. Menurut ulama lain seperti Imam Ar-Raghib, *syakk* adalah dua *i'tiqad* yang tidak mantap dan sepadan *sabab*-nya. Sebagian ulama *muhaqqiqin* mengatakan, *wahm* dan *syakk* bukan tergolong *tashdiq*, namun termasuk *tashawwur*, karena *wahm* melihat sisi makna *marjuh*, dan *syakk* melihat dua kemungkinan, terjadi dan tidaknya[48].

فَالْعِلْمُ حُكْمٌ جَازِمٌ لَا يَقْبَلُ
تَغَيُّرًا فَهْوَ نَظَرِيٌّ يُحَدُّ فِيْ الأَصَحّ

Ilmu, adalah hukum (*tashdîq*) yang mantap, dan tidak menerima perubahan. Dan *ilmu* itu *nadhari*, dan terdefinisikan, menurut pendapat Ashah.

SEPUTAR *'ILMU* (KEYAKINAN)

'Ilmu dilihat dari aspek penggambarannya secara hakikat, menyisakan silang pendapat ulama ushul.

1. Menurut pendapat Ashah, *'ilmu* berstatus *nadhari,* sehingga terdefinisikan.
2. Imam Ar-Razi dalam Al-Mahshul berpendapat bahwa *'ilmu* berstatus *dharuri.* Dalam arti, dihasilkan secara otomatis oleh hati, tanpa membutuhkan analisa dan usaha. Beliau juga menyampaikan definisi dalam Al-Mahshul;

حُكْمُ الذِّهْنِ الْجَازِمُ الْمُطَابِقُ لِمُوجِبٍ

[48] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 55

"Penghukuman pikiran dengan mantap, dan sesuai pada kenyataan, karena adanya suatu penyebab".

3. Pendapat lain, *'ilmu* berstatus *dharuri,* dan tidak perlu didefinisikan.
4. Pendapat Imam Haramain, *'ilmu* berstatus *nadhari,* akan tetapi sulit didefinisikan, kecuali dengan analisa yang sangat dalam. Pendapat ini cenderung didukung oleh pengarang dengan statemen, "Pendapat yang benar adalah menahan diri dari mendefinisikannya". Motif dari versi ini adalah menjaga hati dari kesulitan membahas hal-hal rumit[49].

قَالَ الْمُحَقِّقُونَ وَلاَ يَتَفَاوَتُ إِلاَّ بِكَثْرَةِ الْمُتَعَلَّقَاتِ	Para ulama *muhaqqiq* berkata, bahwa ilmu tidak berbeda-beda, kecuali sebab banyaknya hal-hal yang berkaitan dengannya.

KUALITAS JUZ-JUZ DARI ILMU

Ulama menyepakati bahwa ilmu Allah SWT merupakan sifat tunggal yang tidak berbilangan dan tidak memiliki perbedaan kualitas sesuai dengan beberapa perkara yang terkait dengannya *(muta'alliqat)*. Silang pendapat terjadi mengenai perbedaan kualitas ilmu makhluk dalam beberapa juznya *(juz'iyyat)*, dilihat dari sudut pandang kadar kemantapannya.

1. Menurut *muhaqqiqun,* kualitas ilmu tidaklah berbeda-beda dalam *juz'iyyat*-nya. Sebagian juz, meskipun bersifat *dharuri,* tidak lebih kuat kemantapannya dibandingkan juz yang lain, meskipun bersifat *nadhari.* Ilmu yang ada pada Zaid dan yang ada pada Umar tidak berbeda kualitas kemantapannya. Dan hal ini termasuk jenis *tawathu'.* Kemudian pendukung pendapat ini terpetakan menjadi dua kelompok.

   Kelompok pertama, yakni sebagian pengikut Asy'ariyah, menyatakan ilmu tidak menjadi banyak, sebab banyaknya perkara yang diketahui, dan ilmu adalah sifat tunggal, sama dengan ilmu Allah SWT. Berdasarkan hal ini, maka perbedaan dalam *juz'iyyat* hanya terjadi sebab banyaknya *muta'alliqat,* dalam arti banyaknya perkara yang diketahui dalam sebagian juz, bukan juz yang lain. Seperti ilmu (pengetahuan mantap) atas tiga perkara dan ilmu atas dua perkara.

   Kelompok kedua, yaitu Imam Al-Asy'ari dan ulama Mu'tazilah, menyatakan ilmu menjadi banyak, sebab banyaknya perkara yang diketahui. Ilmu (pengetahuan mantap) tentang sebuah perkara bukanlah ilmu tentang perkara yang lain.

[49] *Ibid,* hal 56-57

2. Menurut mayoritas, kualitas ilmu berbeda-beda dalam *juz'iyyat*-nya. Karena ilmu (pengetahuan mantap) bahwa satu adalah setengahnya dua, kualitas kemantapannya lebih besar dibandingkan ilmu bahwa alam semesta bersifat *hadits*. Argumentasi ini disangkal pendapat pertama, bahwa perbedaan kualitas ilmu dalam contoh semacam ini tidak terletak pada aspek kemantapan, namun pada aspek lain, semisal kecenderungan hati atas salah satunya.

   Catatan; maksud *juz'iyyat* (beberapa *juz*) ilmu, menurut teori bahwa ilmu bersifat tunggal, adalah bagian-bagian ilmu yang berada pada individu, seperti ilmunya Zaid, dan ilmunya Umar. Dan menurut teori bahwa ilmu dapat menjadi banyak, adalah bagian-bagian ilmu yang berada pada individu ditambah bagian-bagian ilmu dari per individu yang menjadi banyak sebab banyaknya perkara yang diketahuinya, seperti ilmunya Zaid dan ilmunya Umar, ditambah beberapa bagian ilmu Umar sesuai perkara yang diketahuinya[50].

وَالْجَهْلُ انْتِفَاءُ الْعِلْمِ بِالْمَقْصُودِ فِيْ الأَصَحِّ وَالسَّهْوُ الْغَفْلَةُ عَنْ الْمَعْلُومِ

Jahl adalah ketiadaan pengetahuan tentang hal yang dituju sebagai obyek pengetahuan, menurut pendapat Ashah. Dan *sahwu* adalah lupa dari obyek yang pernah diketahui.

DEFINISI *JAHL* (BODOH)

Menurut pendapat Ashah, *jahl* (bodoh) didefinisikan;

انْتِفَاءُ الْعِلْمِ بِالْمَقْصُودِ

"Tidak adanya pengetahuan tentang sesuatu yang berkarakteristik sebagai obyek pengetahuan".

Pengertian *jahl* ini dapat diaplikasikan menjadi dua bentuk.

1. *Jahl Basith,* yaitu tidak menemukan pengetahuan sama sekali atas sesuatu yang berkarakteristik sebagai obyek pengetahuan.
2. *Jahl Murakkab,* yaitu menggambarkan sesuatu tidak sesuai dengan realita sebenarnya. Contoh, pengetahuan filosof bahwa alam bersifat *qadim* (dahulu tanpa permulaan). Pengetahuan mereka tidak sesuai dengan kenyataan yang ada, karena kenyataan sebenarnya alam bersifat *hadits* (tercipta baru). Ditandai dengan perubahan dan sifat-sifat yang nampak pada alam. *Jahl* semacam ini disebut *murakkab* (bertingkat), karena pelakunya selain tidak tahu realitas, juga tidak

---

[50] *Ibid,* hal. 58, dan As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini,* hal. 160

menyadari bahwa dirinya bodoh (tidak sadar bahwa penemuannya salah).[51]

Definisi *jahl* yang kedua,

تَصَوُّرُ الْمَعْلُومِ عَلَى خِلَافِ هَيْئَتِهِ فِي الوَاقِعِ

"Jahl adalah penggambaran sebuah obyek pengetahuan tidak sesuai dengan keadaan sebenarnya".

Contoh, keyakinan filosof bahwa alam bersifat *qadim*. Berpijak dari pengertian ini, maka *jahl basith* bukanlah tergolong *jahl*.[52]

DEFINISI *SAHWU* DAN *NISYAN*

Sahwu adalah lupa atas sebuah pengetahuan yang sudah dihasilkan, dan akan teringat jika diingatkan dengan cara paling ringan. Sedangkan *nisyan* adalah hilangnya pengetahuan dan membutuhkan untuk mengulanginya dari awal. Dikarenakan tidak tersisa sedikitpun ingatan pada perkara yang pernah diketahui. Kemudian Al-Barmawi membedakan antara keduanya, bahwasanya apabila sebentar masa hilangnya pengetahuan, maka disebut *sahwu*, dan jika tidak sebentar (lama), disebut *nisyan*. Beliau mengatakan, "ini adalah pembedaan terbaik antara keduanya"[53].

---

[51] Penamaan *murakkab* tidak berarti tersusun dari dua bentuk *jahl*, karena maksud *tarkib* di sini adalah *istilzam* (implikasi), dalam arti *jahl murakkab* adalah *jahl* (kebodohan) yang berimplikasi munculnya kebodohan yang lain. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 163

[52] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, vol I hal. 59

[53] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 23

BEBERAPA PERMASALAHAN

مَسْأَلَةٌ: الأَصَحُّ أَنَّ الْحَسَنَ مَا يُمْدَحُ عَلَيْهِ وَالْقَبِيحَ مَا يُذَمُّ عَلَيْهِ فَمَا لاَ وَلاَ وَاسِطَةٌ	**Permasalahan ;** menurut versi Ashah, *hasan* (kebaikan) adalah perbuatan yang dipuji atas melakukannya. Sedangkan *qabih* ialah perbuatan yang dicela atas melakukannya. Sedangkan perbuatan yang tidak dipuji dan tidak dicela disebut *washithah* (perantara).

PEMBAHASAN *HASAN* DAN *QABIH*

Menurut pendapat Ashah, *hasan* adalah perbuatan yang diperintahkan untuk dipuji. Maksud pujian di sini adalah pujian yang menetapkan pahala. Hal ini mencakup wajib, sunnah dan perbuatan Allah SWT. Sedangkan *qabih* ialah perbuatan yang dicela atas melakukannya, yakni perbuatan haram. Sedangkan perbuatan yang tidak dipuji dan tidak dicela, berupa makruh, khilaful aula, dan mubah, disebut *washithah* (perantara).

Pendapat kedua, *hasan* adalah pekerjaan mukallaf yang mendapatkan lisensi (*al-ma'dzun fih*) dari syara', baik berpahala atau tidak. Berpijak dari pengertian ini, maka hukum yang tercakup dalam *hasan* adalah wajib, sunnah dan mubah. Pendapat lain, termasuk bagian *hasan* adalah perbuatan selain mukallaf, seperti anak kecil, orang yang lupa, dan hewan. Hal ini mengacu bahwa pengertian *hasan* adalah sesuatu yang tidak ada larangan dari syara'.

Sedangkan pengertian *qabih* adalah perbuatan mukallaf yang dilarang, meskipun berbentuk larangan umum yang difahami dari perintah sunnah. Dari pengertian ini, *qabih* mencakup haram, makruh, dan khilaful aula.

Imam Haramain berpendapat, makruh dan khilaful aula tidak termasuk *qabih*, karena tidak dicela, dan tidak termasuk *hasan,* karena tidak menerima pujian (*yasughu ats-tsana'*). Sedangkan mubah menerima pujian, meskipun tidak diperintahkan memujinya. Sebagian ulama menjadikan mubah sebagai perantara (*wasithah*), mengacu pada pengertian *hasan* adalah perbuatan yang diperintahkan memberikan pujian (*umira bi ats-tsana'*).[1]

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 61

وَأَنَّ جَائِزَ التَّرْكِ لَيْسَ بِوَاجِبٍ وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ	Menurut versi Ashah, sesuatu yang boleh ditinggalkan tidak dinamakan wajib. Perbedaan pendapat ini bersifat *lafdhi* (retorika semata).

PERKARA YANG BOLEH DITINGGALKAN TIDAK DISEBUT WAJIB

Sebuah perkara yang *sabab* kewajibannya telah wujud, namun *udzur* datang sesudah atau sebelumnya, hingga terus berlangsung sampai masa pelaksanaan, dan syara' menetapkan perkara tersebut boleh ditinggalkan, seperti puasa bagi wanita yang haid, orang sakit dan musafir. Maka apakah perkara ini dapat disebut wajib atau tidak?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Ulama ushul menyatakan bahwa sebuah perkara yang boleh ditinggalkan tidak disebut wajib. Karena jika disebut wajib, tentunya perkara tersebut tidak boleh ditinggalkan, padahal meninggalkannya ternyata boleh. Dan tidak dibedakan, baik status perkara tersebut boleh dilakukan, seperti puasa bagi orang sakit dan musafir, atau tidak boleh dilakukan, seperti puasa bagi wanita yang haid. Berpijak pada pendapat ini, maka wanita yang haid, orang sakit dan musafir, semuanya tidak terkena tuntutan wajib. Dan mengenai kewajiban *qadha'* puasa bagi mereka, adalah dikarenakan *sabab* telah wujud, bukan karena puasa wajib bagi mereka saat *udzur* berlangsung.
2. Mayoritas ulama fiqh menyatakan, wajib hukumnya berpuasa bagi wanita yang haid, orang sakit dan musafir, meskipun boleh ditinggalkan. Berdasarkan Firman Allah SWT :

   مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

   "Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu" (Al-Baqarah : 185)

   Ketiga orang tersebut termasuk 'hadir di bulan Ramadan'. Sedangkan bolehnya meninggalkan puasa adalah sebab *udzur* yang ada pada mereka. Alasan lain adalah ditetapkannya kewajiban *qadha'* atas sejumlah puasa yang ditinggalkan. Dan *qadha'* dihukumi wajib atas perkara yang asalnya juga wajib.
3. Pendapat lain, wajib puasa bagi musafir, tidak bagi wanita yang haid dan orang sakit. Karena musafir dinilai mampu, sedangkan wanita yang haid dinilai tidak mampu secara *syar'i,* dan orang yang sakit dinilai tidak mampu secara *hissi* (lahiriyah). Pendapat ini diriwayatkan Ibnu Sam'ani dari ulama Hanafiyah.[2]

[2] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 62 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal. 45-46

4. Pendapat keempat, wajib puasa bagi musafir melakukan di antara dua pilihan, berpuasa pada bulan yang hadir, yakni Ramadhan, atau pada bulan lain setelah Ramadhan. Sehingga termasuk kewajiban *mukhayyar,* dimana manakala salah satunya dilakukan, maka kewajiban sudah tertunaikan, sebagaimana dalam kafarat sumpah. Pendapat ini disampaikan Imam Ibnu al-Khathib Ar-Razi.[3]

   Silang pendapat di atas, hanya sekedar retorika lafadz, karena para ulama sepakat bahwa meninggalkan puasa saat adanya *udzur* diperbolehkan, dan meng-*qadla'* puasa setelah hilangnya *udzur* disepakati wajib hukumnya.[4]

وَأَنَّ الْمَنْدُوْبَ مَأْمُوْرٌ بِهِ وَأَنَّهُ لَيْسَ مُكَلَّفًا بِهِ كَالْمَكْرُوْهِ بِنَاءً أَنَّ التَّكْلِيْفَ الْزَامُ مَا فِيْهِ كُلْفَةٌ لاَ طَلَبُهُ	Menurut *qaul ashah, mandûb* tergolong *ma'mûr bih* (obyek perintah). Dan *mandûb* bukan tergolong *mukallaf bih* (obyek *taklîf*), sebegaimana *makruh.* Hal ini berpijak, bahwa *taklîf* adalah pengharusan atas sesuatu yang mengandung nilai kesulitan, bukan tuntutan atas sesuatu tersebut.
وَأَنَّ الْمُبَاحَ لَيْسَ بِجِنْسٍ لِلْوَاجِبِ وَأَنَّهُ فِيْ ذَاتِهِ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ وَأَنَّ الْإِبَاحَةَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ	Menurut *qaul ashah,* bahwasanya mubah bukan *jenis* dari wajib. Dan bahwa mubah secara *dzatiyah* bukanlah *ma'mûr bih* (obyek perintah). Dan bahwasanya *ibahah* termasuk hukum *syar'i.* Perbedaan pendapat ini hanyalah sekedar retorika lafadz.

***MANDUB* SEBAGAI *MA'MUR BIH*[5]**

Ulama ushul berbeda pendapat mengenai eksistensi *mandub* (sunnah), apakah disebut *ma'mur bih* (perbuatan yang diperintahkan) secara hakikat, ataukah secara majaz.

1. Pendapat Ashah, *mandub* disebut *ma'mur bih* secara hakikat. Berpijak dari pendapat bahwa hakikat sighat *amr* adalah menunjukkan kadar yang dipersekutukan (*qadru al-musytarak*) antara wajib dan *mandub,* yaitu tuntutan melakukan perbuatan. Pendapat ini dikutip oleh al-

[3] Nama lengkapnya Muhammad bin Umar bin Husain, salah satu dzuriyah Khalifah Abu Bakar Shiddiq RA, lahir tahun 543 H, wafat tahun 606 H.

[4] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 63

[5] Menurut Imam As-Syirbini, supaya ada keserasian tema pembahasan, sebaiknya pembahasan di atas dimasukkan pada sub pembahasan bab Amr yang akan datang, karena khilaf penamaan *mandub* sebagai *makmur bih* secara hakikat merupakan dampak khilafiyah seputar lafad أمر. As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini,* hal 170

Qadhi Abu Thayyib dari nash Imam as-Syafi'i, dan diamini oleh mayoritas Ashhab serta diunggulkan Imam Al-Amidi.

2. Pendapat kedua, *mandub* disebut *ma'mur bih* secara majaz. Berpijak dari pendapat bahwa hakikat sighat *amr* adalah menunjukkan wajib. Imam Al-Khathib mengambil dalil HR. Ahmad;

فَضْلُ الصَّلَاةِ بِالسِّوَاكِ عَلَى الصَّلَاةِ بِغَيْرِ السِّوَاكِ سَبْعُوْنَ ضِعْفًا

"Keutamaan shalat dengan bersiwak dibanding shalat tanpa bersiwak adalah kelipatam tujuh puluh"

Dan sabda Nabi SAW;

لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ

"Jikalau saja Aku tidak memberatkan umatku, pastilah Aku perintahkan mereka bersiwak"

Hadits pertama menunjukkan bersiwak sunnah (*mandub*) dilakukan setiap kali shalat. Namun pada hadits kedua menyimpulkan bahwa Nabi SAW tidak menuntut bersiwak, dalam arti bersiwak bukan *ma'mur bih*. Sehingga dapat dirumuskan bahwa *mandub* tidak disebut *ma'mur bih* secara hakikat. Pendapat ini dipilih Imam Abu Hamid dan diunggulkan Imam Ar-Razi[6].

MANDUB* SEBAGAI *MUKALLAF BIH

Pengertian *taklif* menurut pendapat Ashah adalah.

إِلْزَامُ مَا فِيهِ كُلْفَةٌ

"Mengharuskan sebuah perbuatan yang di dalamnya ada unsur kesulitan"

Sedangkan menurut Al-Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani;

طَلَبُ مَا فِيهِ كُلْفَةٌ

"Menuntut sebuah perbuatan yang di dalamnya ada unsur kesulitan"

Berpijak dari definisi *taklif* pertama, *mandub* (sunnah) dan mubah, menurut Ashah keduanya tidak tergolong *mukallaf bih* (perbuatan yang ditaklif). Karena tidak ada keharusan mengerjakan dalam keduanya. Sedangkan mengacu pada definisi *taklif* versi Al-Qadhi, maka *mandub* (sunnah), makruh, dan khilaful aula tergolong *mukallaf bih*, sebagaimana wajib dan haram. Karena semuanya termasuk tuntutan, baik bersifat mengharuskan atau tidak. Sehingga menurut versi kedua ini, semua hukum tergolong *mukallaf bih,* kecuali mubah. Namun menurut Imam

[6] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 63 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 47

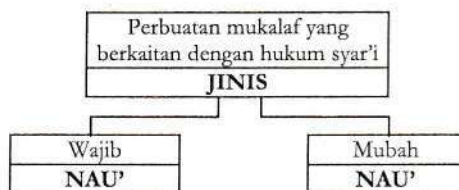
Abu Ishaq Al-Isfirayyini, mubah tergolong *mukallaf bih* dari sisi kewajiban meyakini kebolehannya agar seluruh pembagian hukum *takllifi* menjadi lengkap. Menurut Imam al-Banani silang pendapat, terutama dalam mubah bersifat retorika lafadz, karena semua sepakat bahwa mubah secara *dzatiyah* tidak tergolong *mukallaf bih*[7].

MUBAH BUKAN *JENIS* DARI WAJIB

Terdapat dua kelompok dalam mengartikan mubah,

1. Mubah adalah diperbolehkannya suatu perbuatan untuk dikerjakan atau ditinggalkan. Definisi ini adalah pengertian yang masyhur.
2. Mubah adalah perbuatan yang mendapat lisensi atau izin dari syara'

Dari perbedaan definisi di atas, terjadi silang pendapat mengenai apakah mubah adalah jenis bagi wajib atau bukan?.

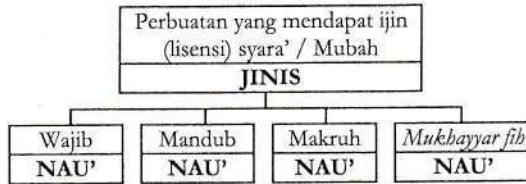
1. Berpijak dari definisi pertama, maka menurut Ashah, *mubah* bukanlah sebuah *jinis* (jenis) yang di dalamnya terdapat *nau'* (macam) berupa wajib. Akan tetapi mubah dan wajib merupakan *nau'* dari sebuah *jinis*, yakni perbuatan mukallaf yang berkaitan dengan hukum syar'i.[8]

2. Berpijak dari definisi kedua, mubah merupakan sebuah *jinis* yang di dalamnya terdapat beberapa *nau'* (macam), di antaranya wajib, *mandub*, makruh, dan *mukhayyar fih*. Sehingga perbuatan yang mendapat lisensi atau izin dari syara' dapat dipilah berdasarkan *fashl*-nya[9] sebagai berikut;
   - Apabila dilarang meninggalkan, disebut wajib.
   - Apabila tidak ada larangan meninggalkan, dan perbuatan tersebut lebih baik dikerjakan, maka disebut *mandub*.
   - Apabila tidak ada larangan meninggalkan, dan perbuatan tersebut lebih baik ditinggalkan, maka disebut makruh.

---

[7] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 64

[8] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol hal. 223

[9] *Fashl* adalah bagian penyusun hakikat (*mahiyyah*, esensi) yang mengarah pada hakikat dan berfungsi membedakan hakikat tersebut dengan hakikat yang lain, semisal 'bisa berpikir' yang membedakan hakikat manusia dengan selain manusia. Lihat Darul Azka-Nailul Huda, *Sulam Al-Munawraq, Kajian dan Penjelasan Ilmu Manthiq,* hal. 41

- Apabila tidak terdapat larangan meninggalkan, dan antara melakukan dan meninggalkan sama, maka disebut *mukhayyar fih.*[10]

Khilaf di atas sebatas retorika lafadz, karena mereka sepakat, manakala mubah diartikan sebagai perbuatan yang mendapatkan ijin syara', maka mubah merupakan *jinis* bagi wajib. Dan manakala mubah diartikan sesuatu yang boleh ditinggalkan dan dilaksanakan, maka mubah bukan *jinis* bagi wajib.[11]

MUBAH BUKAN *MA'MUR BIH*

Menurut pendapat Ashah, mubah bukanlah *ma'mur bih* (sesuatu yang diperintah). Artinya, tidak disebut wajib atau sunnah (*mandub*). Hal ini berpijak bahwa *amr* merupakan sebuah tuntutan (*thalab*). Dan dalam mubah tidak ditemukan adanya tuntutan semacam ini.

Menurut Imam Al-Ka'bi, mubah adalah *ma'mur bih.* Artinya, mubah adalah perkara wajib. Beliau berhujjah dengan pola qiyas *mantiqi*[12] sebagai berikut;

- Mukaddimah *shughra* : mubah adalah perkara yang menjadi penyempurna sebuah kewajiban.
- Mukaddimah *kubra* : perkara yang menjadi penyempurna sebuah kewajiban adalah wajib.
- *Natijah* : mubah adalah wajib.

Pada mukaddimah *kubra* sudah dapat difahami, sedangkan pada mukaddimah *shughra* membutuhkan argumentasi dalil. Dalam hal ini mukaddimah *shughra* didahului tiga mukaddimah lain, yaitu;

1. Setiap perkara mubah saat dikerjakan memastikan terealisasinya meninggalkan perkara haram.

---

[10] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol I hal. 172

[11] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 65 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 48

[12] Qiyas manthiqi yang digunakan adalah *syakl pertama,* yaitu adalah menjadikan *had awsath* sebagai *mahmul* pada *mukaddimah shughra* dan menjadi *mawdhu'* pada *mukaddimah kubra*_Lihat Darul Azka-Nailul Huda, *Sulam Al-Munawraq, Kajian dan Penjelasan Ilmu Manthiq,* hal. 90

2. Sesuatu yang memastikan terealisasinya perkara tertentu adalah penyempurna perkara tersebut.
3. Meninggalkan perkara haram adalah wajib.

Silang pendapat di atas hanya sekedar retorika lafadz. Karena menilik sisi argumentasinya, Imam Al-Ka'bi menyepakati bahwa mubah bukanlah *ma'mur bih* manakala dipandang dari segi *dzatiyyah*-nya. Dan pendukung pendapat yang berseberangan juga sepakat dengan Imam Al-Ka'bi bahwa mubah adalah *ma'mur bih,* manakala sisi pandangnya adalah faktor-faktor eksternal (di luar *dzatiyah*).[13]

MUBAH ADALAH HUKUM *SYAR'I*

Menurut pendapat Ashah, status mubah adalah hukum syar'i, kerena substansi dari mubah adalah memberi pilihan untuk mengerjakan dan meninggalkan suatu perbuatan, dimana keberadaannya terkait dengan syara' (terutusnya Rasul pembawa syariat). Menurut sebagian Mu'tazilah, status mubah bukanlah hukum syar'i, karena substansi dari mubah adalah tidak adanya dosa atas melakukan atau meninggalkan sebuah perbuatan. Dan hal ini sudah berlaku sebelum datangnya syara', dan terus berlangsung setelah syara' datang.[14]

وَأَنَّ الْوُجُوبَ إِذَا نُسِخَ بَقِيَ الْجَوَازُ وَهُوَ عَدَمُ الْحَرَجِ فِي الْأَصَحِّ	Dan (menurut *qaul ashah*) bahwasanya hukum wajib tatkala telah dihapus, maka tersisa hukum *jawâz*. Maksud *jawaz* adalah tidak ada konsekwensi dosa, menurut *qaul ashah*.

SISA HUKUM PASCA PENGHAPUSAN KEWAJIBAN

Manakala syara' menetapkan hukum wajib atas sebuah perbuatan, kemudian syari' menghapusnya dengan mengatakan semisal, "Aku telah menghapus kewajibannya" atau "Aku telah menghapus haramnya meninggalkan perkara tersebut", maka kemudian hukum apa yang tersisa pasca penghapusan tersebut?. Dalam hal ini terdapat silang pendapat.

1. Pendapat Ashah, yang tersisa adalah jawaz, yakni tidak adanya dosa manakala dilakukan atau ditinggalkan, bisa jadi berbentuk mubah, sunnah, makruh atau khilaful aula. Jawaz tersebut disimpulkan dari substansi wajib, yakni adanya ijin melaksanakan sebuah perbuatan disertai dengan adanya *fashl* berupa adanya ijin untuk meninggalkan

[13] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 66 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. I hal. 173
[14] *Ibid*

yang menjadi sisa hilangnya larangan untuk meninggalkan.

2. Pendapat kedua, yang tersisa adalah mubah. Karena dengan hilangnya kewajiban, mengakibatkan hilangnya tuntutan (*thalab*), sehingga yang menetap hanya tinggal hak memilih (*takhyir*).
3. Pendapat ketiga, yang tersisa adalah sunnah. Karena yang paling diyakini setelah hilangnya tuntutan yang mengharuskan (*jazim*) adalah masih adanya tuntutan yang tidak mengharuskan (*ghair al-jazim*), yaitu sunnah.
4. Menurut Imam Ghozali, tidak ada sisa hukum jawaz pasca penghapusan. Karena penghapusan sebuah kewajiban menjadikan kewajiban tersebut seolah tidak pernah ada. Sehingga perkara tersebut dikembalikan pada keadaan hukum asal sebelum perkara tersebut diwajibkan oleh syara', yakni haram atau mubah, sebab adanya *madharat* atau manfaat.[15]

مَسْأَلَةٌ: اَلْأَمْرُ بِأَحَدِ أَشْيَاءَ يُوْجِبُهُ
مُبْهَمًا عِنْدَنَا فَإِنْ فَعَلَهَا فَالْمُخْتَارُ
إِنْ فَعَلَهَا مُرَتَّبَةً فَالوَاجِبُ أَوَّلُهَا
أَوْ مَعًا فَأَعْلاَهَا وَإِنْ تَرَكَهَا
عُوْقِبَ بِأَدْنَاهَا
وَيَجُوْزُ تَحْرِيْمُ وَاحِدٍ مُبْهَمٍ عِنْدَنَا
كَالْمُخَيَّرِ

Permasalahan: perintah melakukan satu di antara beberapa hal, berarti mewajibkan salah satu di antaranya secara *mubham*, menurut kita. Menurut *qaul ashah,* manakala *mukallaf* melakukan semuanya, versi pendapat terpilih, jika dia melakukannya secara berurutan, maka yang berpahala wajib adalah yang pertama. Dan jika dia melakukannya secara bersamaan, maka yang berpahala wajib adalah yang tertinggi tingkat pahalanya. Dan jika ia meninggalkan semuanya, maka dia akan disiksa sebab meninggalkan perbuatan yang paling rendah tingkat dosanya.

Boleh (mungkin secara akal) pengharaman satu di antara beberapa hal, secara *mubham,* menurut kita, sebagaimana permasalahan wajib yang *mukhayyar* (bebas pilih).

WAJIB *MUKHAYYAR*

Wajib *muhayyar* (diberi hal pilih) atau *mubham* (tersamarkan), adalah sesuatu yang dituntut oleh syara' secara tersamarkan di antara beberapa perkara yang telah ditentukan, seperti salah satu bentuk kafarat bagi pelanggar sumpah.[16] Firman Allah SWT:

---

[15] Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul, hal. 26 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal. 48

[16] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 72

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak di maksud (untuk bersumpah) akan tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah kamu yang disengaja, maka kafarot (melanggar) sumpah itu adalah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu makanan yang biasa kalian berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian pada mereka, atau memerdekakan seseorang budak. Barang siapa yangtidak sanggup melakukan yang sedemikian maka kafarotnya puasa tiga hari" (QS. Al-Maidah : 89)

Dari ayat di atas, Allah mewajibkan untuk membayar salah satu jenis kafarat bagi pelanggar sumpah. Kafarat yang diperintahkan Allah SWT tersebut adalah :

1. Memberi makan pada fakir miskin
2. Memberi pakaian pada fakir miskin
3. Memerdekakan budak

Contoh lain, dalam haji, syara' memperbolehkan melaksanakannya secara *ifrad*, *tamattu'* atau *qiran*[17]. Dalam dua contoh di atas, Allah SWT tidak menentukan kafarat dan haji dengan perbuatan tertentu. Kewajiban semacam inilah yang disebut wajib *mukhayyar*.

Perintah dalam wajib *mukhayyar* atas satu perkara yang tersamarkan dari beberapa perkara yang ditentukan secara konkrit, diperselisihkan mengenai sasaran kewajibannya.

1. Pendapat Ahlussunah, mewajibkan satu perkara saja, yakni kadar yang dipersekutukan dari beberapa perkara tersebut yang terkandung dalam perkara yang ditentukan pilihannya.
2. Pendapat kedua, mewajibkan keseluruhan, sehingga melakukannya diberi pahala sesuai pahala mengerjakan beberapa kewajiban dan meninggalkannya akan disiksa sesuai siksaan menelantarkan beberapa kewajiban. Namun dianggap telah melakukan perintah manakala salah satunya telah dikerjakan. Karena perintah tersebut terkait dengan satu per satunya secara khusus dengan model mencukupkan salah di antaranya.
3. Pendapat ketiga, perkara yang wajib hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT. Karena pemberi perintah harus mengetahui perkara yang diperintahkannya, dan mustahil memerintahkan sesuatu

[17] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 227

yang tidak jelas. Dan manakala mukallaf melakukan perkara bertepatan dengan yang telah ditentukan Allah SWT, maka persoalannya menjadi jelas. Namun apabila mukallaf melakukan perkara yang lain, maka kewajiban dianggap gugur, memandang secara lahiriyah perintah tersebut sasarannya tidak tertentu dan juga karena kesulitan mukallaf mengetahui hal ghaib. Pendapat kedua dan ketiga datang dari Mu'tazilah.

4. Pendapat keempat, perkara yang wajib hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT dan hal itu berupa perkara yang dipilih oleh mukallaf. Dimana dalam hal ini Allah SWT mengetahui bahwa mukallaf tersebut tidak akan memilih yang lain, meskipun pilihan masing-masing mukallaf berbeda-beda. Dalam arti, perkara yang wajib manakala belum dilakukan tertentu menurut Allah SWT saja, dan manakala sudah dilakukan tertentu menurut Allah SWT dan manusia. Pendapat ini disebut *qaul tarajum* (saling menuduh), karena Mu'tazilah menuduh pendapat ini datang dari kalangan Asy'ariyah, dan sebaliknya Asy'ariyah menuduh pendapat ini datang dari Mu'tazilah. Sedangkan kedua kubu sepakat tentang kebatalannya.

Berpijak pada pendapat pertama, manakala dalam wajib *mukhayyar* seluruh perkara yang menjadi pilihan dikerjakan, contoh seseorang melakukan tiga bentuk kafarat sumpah, yakni memberi makan fakir miskin, memberikan pakaian fakir miskin dan memerdekakan budak, maka perkara manakah yang berpahala wajib? [18]. Atau seluruh perkara tersebut ditinggalkan, maka perkara manakah yang akan mendapat balasan siksaan?. Silang pendapat yang terjadi dipilah sebagai berikut;

1. Pendapat pertama memilah;
   a. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas pahalanya berbeda, maka yang berpahala wajib adalah yang tertinggi pahalanya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan. Namun jika seluruhnya ditinggalkan, maka siksaan diatasnamakan perkara yang paling ringan siksanya.
   b. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas pahalanya setara, maka yang berpahala wajib adalah salah satu di antaranya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan. Dan apabila seluruhnya ditinggalkan, maka siksaan diatasnamakan salah satunya.

[18] Pahala wajib menurut HR. Baihaqi dan Ibn Khuzaimah adalah tujuh puluh kali lipat pahala sunnah.

2. Pendapat kedua memilah;
   a. Apabila beberapa perkara tersebut dilakukan secara berurutan, maka yang berstatus wajib dan berpahala wajib adalah yang pertama. Baik kualitas pahalanya sama atau berbeda.
   b. Apabila beberapa perkara tersebut dilakukan secara bersamaan, maka yang berpahala wajib adalah yang tertinggi pahalanya.

   Sedangkan mengenai persoalan meninggalkan semua perkara secara keseluruhan, perincian dari pendapat kedua sama dengan pendapat pertama.

Selanjutnya, mengenai perkara yang dikerjakan selain perkara yang mendapatkan pahala wajib, semuanya mendapatkan pahala sunnah menurut semua versi pendapat di atas[19].

HARAM *MUKHAYYAR*

Kebalikan dari wajib *mukhayyar* adalah haram *mukhayyar*, yakni mengharamkan sebuah perkara secara tersamarkan dari beberapa perkara yang telah ditentukan. Asy'ariyah memperbolehkan terjadinya haram *mukhayyar*. Contoh, larangan, "Jangan kamu mengkonsumsi ikan, atau susu atau telur". Maka wajib meninggalkan salah satu dari beberapa perkara yang ditentukan dari ikan, susu dan telur, dan boleh mengkonsumsi yang lain karena tidak ada faktor pencegah. Dalam hal ini, perincian dan silang pendapat sama dengan yang ada dalam wajib *mukhayyar*. Dalam arti, ulama berselisih mengenai perkara mana yang berstatus haram dalam haram *mukhayyar*.

1. Pendapat Ahlussunnah, yang berstatus haram adalah salah satunya tanpa tertentu, yakni kadar yang dipersekutukan dari beberapa perkara tersebut yang terkandung dalam perkara yang ditentukan pilihannya. Dalam hal ini mukallaf wajib meninggalkan satu di antara beberapa perkara tersebut, dan boleh melakukan yang lainnya.
2. Pendapat kedua, yang berstatus haram adalah seluruhnya, sehingga melakukannya diberi siksa sebagaimana siksaan mengerjakan beberapa perkara haram, dan mendapatkan pahala seperti pahala meninggalkan beberapa perkara haram jika meninggalkan semuanya disertai niat mematuhi perintah. Dan kewajiban meninggalkan beberapa perkara haram dapat digugurkan dengan meninggalkan salah satunya.
3. Pendapat ketiga, yang berstatus haram hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT. Dan kewajiban meninggalkan beberapa perkara

[19] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 67 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *3*, vol I hal 175-180

haram dapat digugurkan dengan meninggalkan perkara yang sudah ditentukan tersebut atau meninggalkan perkara lain.

4. Pendapat keempat, yang berstatus haram yang berstatus haram hanya satu perkara tertentu menurut Allah SWT dan hal itu berupa perkara yang dipilih oleh mukallaf. Dimana dalam hal ini Allah SWT mengetahui bahwa mukallaf tersebut tidak akan memilih yang lain, meskipun pilihan masing-masing mukallaf berbeda-beda.
5. Pendapat kelima dari kelompok Mu'tazilah, permasalahan tersebut tidak pernah ditemukan dalam lughat. Sedangkan contoh semisal dalam firman Allah SWT;

وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا(الانسان ٢٤)

"Dan janganlah kamu ikuti orang yang berdosa dan yang kafir di antara mereka"

Merupakan larangan untuk mengikuti keduanya berdasarkan ijma'. Sedangkan menurut Ahlussunnah, ijma' sebab ada sandarannya, telah memalingkan ayat tersebut dari makna *dhahir*-nya.

Mengikuti pendapat pertama dalam haram *mukhayyar*, apabila seluruh perkara yang menjadi pilihan dikerjakan, maka perkara manakah yang akan mendapat balasan siksaan?. Atau seluruh perkara tersebut ditinggalkan, maka perkara manakah yang berpahala wajib (pahala meninggalkan perkara haram)?. Silang pendapat yang terjadi dipilah sebagai berikut;

1. Pendapat pertama memilah;
   a. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas dosanya berbeda, maka pahala wajib diatasnamakan meninggalkan yang terberat siksanya. Namun jika seluruhnya dikerjakan, maka siksaan diatasnamakan perkara yang paling ringan siksanya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan.
   b. Apabila beberapa perkara tersebut kualitas dosanya setara, maka pahala wajib diatasnamakan meninggalkan salah satu di antaranya. Dan apabila seluruhnya dikerjakan, maka siksaan juga diatasnamakan salah satunya. Baik dilakukan berurutan atau bersamaan.
2. Pendapat kedua memilah;
   a. Apabila beberapa perkara tersebut dilakukan secara berurutan, maka siksaan diatasnamakan yang terakhir. Baik kualitas dosanya sama atau berbeda.
   b. Apabila beberapa perkara tersebut ditinggalkan secara bersamaan, maka pahala wajib diatasnamakan meninggalkan perkara yang terberat dosanya.

Sedangkan mengenai persoalan mengerjakan semua perkara secara keseluruhan, perincian dari pendapat kedua sama dengan pendapat pertama.

Selanjutnya, mengenai perkara yang ditinggalkan selain perkara yang mendapatkan pahala wajib, semuanya mendapatkan pahala sunnah menurut semua versi pendapat di atas. Dan mengenai perincian hukum sunnah, sama dengan wajib, dan hukum makruh sama dengan haram di atas, kecuali dalam persoalan siksaan, karena sunnah dan makruh tidak diancam siksa manakala ditinggalkan atau dikerjakan[20].

مَسْأَلَةٌ: فَرْضُ الْكِفَايَةِ مُهِمٌّ يُقْصَدُ جَزْمًا حُصُوْلُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ بِالذَّاتِ لِفَاعِلِهِ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ دُوْنَ فَرْضِ الْعَيْنِ وَأَنَّهُ عَلَى الْكُلِّ وَيَسْقُطُ بِفِعْلِ الْبَعْضِ

Permasalahan: *Fardlu kifayah* adalah hal penting yang diprioritaskan hasilnya secara tegas, tanpa memandang siapa pelakunya. Menurut pendapat *Ashah, fardlu kifayah* keutamaannya di bawah *fardlu 'ain. Fardlu kifayah* wajib atas seluruh *mukallaf*, dan gugur sebab dilakukan oleh sebagian.

FARDHU KIFAYAH

Imam Al-Qarrafi mendefinisikan fardhu kifayah sebagai berikut;

مُهِمٌّ يُقْصَدُ حُصُولُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ بِالذَّاتِ إِلَى فَاعِلِهِ

"Sesuatu yang penting yang diprioritaskan hasilnya, tanpa memandang pada pelakunya"

Imam Ar-Rafi'i mengomentari, maksud definisi ini adalah bahwa fardhu kifayah merupakan sesuatu yang bersifat universal dan terkait dengan beberapa kemaslahatan agama atau dunia, dimana perwujudannya akan menentukan kestabilan. Sehingga dalam hal ini tujuan utama syara' adalah realisasinya, bukan membebankan atau sebagai ujian pada individu. Sedangkan fardhu 'ain, seluruh mukallaf dituntut dan diberi titah untuk merealisasikannya[21].

FARDHU KIFAYAH DIBANDING FARDHU 'AIN

Dalam hal ini ulama berselisih pendapat, mengenai apakah fardhu kifayah yang lebih utama, ataukah fardhu 'ain.

1. Fadhu 'ain lebih utama dibanding fardhu kifayah, karena secara umum *as-syari'* sangat menekankan agar terlaksana dari setiap individu

[20] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 70
[21] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal. 51

mukallaf. Pendapat ini dikutip Imam As-Syihab Ibn Al-'Imad dan Al-Qadhi Abu At-Thayyib dari Imam As-Syafi'i. Menurut pengarang, versi ini adalah pendapat Ashah.

2. Fardhu kifayah lebih utama dibanding fardhu 'ain, karena ancaman dosa bagi seluruh mukallaf dapat terantisipasi dengan terlaksananya fardhu kifayah oleh sebagian orang hingga tuntutan terpenuhi. Sedangkan pelaksanaan fardhu 'ain hanya mengantisipasi dosa per individu orang yang melakukannya. Pendapat ini disampaikan oleh Al-Ustadz Abu Ishaq, Imam Haramain dan ayahnya Syekh Abu Muhammad Al-Juwaini[22].

SASARAN FARDHU KIFAYAH

Silang pendapat juga terjadi mengenai sasaran fardhu kifayah, apakah terhadap seluruh mukallaf atau sebagian mukallaf?

1. Menurut pendapat Ashah, disampaikan Jumhur, dan merupakan nash Imam As-Syafi'i dalam Al-Umm, sasaran fardhu kifayah adalah seluruh mukallaf. Karena seluruh mukallaf ditetapkan berdosa manakala meninggalkannya. Dan kewajiban ini bisa gugur sebab sebagian mukallaf telah melakukannya. Dengan dalil;

   قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (التوبة:٢٩)

   "Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah"

   Dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan seluruh mukminin berperang, bukan sebagian saja.

2. Pendapat kedua, selaras dengan Imam Ar-Razi, sasaran fardhu kifayah adalah sebagian mukallaf. Karena perwujudannya dicukupkan dari sebagian. Dengan dalil firman Allah SWT:

   وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

   "Hendaklah ada segolongan diantara kalian kamu yang mengajak kepada kebaikan,menyuruh berbuat kebajikan dan melarang berbuat kejahatan dan mereka itulah orang-orang yang berbahagia" (QS Ali Imron : 104)

   Dalam hal ini ungkapan 'minkum' menyimpulkan kewajiban hanya pada sebagian, bukan keseluruhan.

   Berpijak pada pendapat kedua, maksud 'sebagian' sebagai sasaran fardhu kifayah masih diperselisihkan eksistensinya.

[22] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 71

1) Menurut pendapat yang dipilih (*Al-Muhtar*), sebagian tersebut bersifat *mubham* (tidak tertentu). Karena tidak ditemukan dalil yang menjelaskan tertentunya sebagian tersebut. Siapapun melaksanakan kewajiban ini, maka kewajiban dinyatakan gugur.
2) Pendapat kedua, sebagian tersebut tertentu menurut Allah SWT. Dan kawajiban tersebut gugur manakala dilaksanakan oleh sebagian mukallaf tersebut atau oleh orang lain, sebagaimana gugurnya hutang dari seseorang atas pelunasan orang lain.
3) Pendapat ketiga, sebagian tersebut tertentu menurut Allah SWT dan hal itu berwujud orang yang melaksanakannya. Karena kewajiban gugur sebab perbuatannya.

Catatan;

1. Pijakan pemberlakuan hukum fardhu kifayah adalah pada *dhan* (dugaan). Dengan pemilahan sebagai berikut;
   - Berpijak pada pendapat bahwa sasaran fardhu kifayah adalah sebagian mukallaf, apabila seseorang menduga (*dhan*) orang lain belum atau tidak akan melakukannya, maka dia wajib melakukannya. Dan jika tidak ada dugaan sama sekali, atau ragu-ragu atau menduga orang lain sudah melakukan, maka kewajiban gugur baginya, karena dia secara hukum asal tidak mempunyai tanggungan.
   - Berpijak pada pendapat bahwa sasaran fardhu kifayah adalah seluruh mukallaf, apabila seseorang menduga orang lain sudah atau akan melakukannya, maka kewajiban gugur baginya. Dan jika tidak ada dugaan sama sekali, atau ragu-ragu orang lain sudah melakukannya, atau menduga orang lain belum melakukannya, maka kewajiban belum gugur baginya.
2. Apabila seluruh mukallaf melakukannya bersamaan, maka perbuatan setiap mukallaf terhitung fardhu. Atau dilakukan berurutan, maka perbuatan setiap mukallaf juga terhitung fardhu, hanya saja perbuatan orang pertama saja yang menggugurkan dosa. Namun jika maksud dari fardhu kifayah sudah sempurna terlaksana, seperti memandikan mayit, maka hanya perbuatan orang pertama yang terhitung sebagai fardhu[23].

وَأَنَّهُ لاَ يَتعَيَّنُ بِالشُّرُوْعِ إِلاَّ جِهَادًا وَصَلاَةَ جَنَازَةٍ وَحَجًا	Menurut pendapat Ashah, *fardlu kifayah* tidak berubah menjadi *fardlu 'ain* dengan sebab telah mulai dilakukan. Kecuali jihad, shalat jenazah,

[23] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 73 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 240

وَعُمْرَةٌ وَسُنَّتُهَا كَفَرْضِهَا بِإِبْدَالٍ جَزْمًا بِضِدِّهاَ	haji dan umrah. Sunnah kifayah definisinya sama dengan *fardu kifayah,* dengan mengganti kata tegas dengan kebalikannya (tidak tegas).

MENYEMPURNAKAN FARDHU KIFAYAH

Menurut pendapat Ashah, fardlu kifayah tidak berubah menjadi fardhu 'ain sebab telah mulai dilakukan, dalam arti tidak wajib disempurnakan. Karena tujuan fardhu kifayah secara umum adalah realisasinya, sehingga tidak berubah menjadi fardhu 'ain bagi orang yang melakukannya. Kecuali jihad, shalat jenazah, haji dan umrah. Karena sangat mirip dengan fardhu 'ain. Alasan lain, jika tidak disempurnakan, dalam jihad akan dapat melemahkan mental para pasukan jihad yang lain. Sedangkan dalam shalat jenazah, akan merusak kehormatan mayit.

Pendapat pertama, fardlu kifayah berubah menjadi fardhu 'ain sebab telah mulai dilakukan, dalam arti menyamai fardhu 'ain dalam kaitan hukum wajib menyempurnakannya. Pendapat ini dishahihkan dalam Jam'u al-Jawami' mengikuti Imam Ibn Ar-Rif'ah. Versi ini sulit dibenarkan dari aspek furu'-nya, karena mayoritas fardhu kifayah tidak berubah menjadi fardhu 'ain manakala sudah mulai dikerjakan, seperti beberapa pekerjaan, profesi dan shalat jamaah.[24]

DEFINISI SUNNAH KIFAYAH

Sunnah yang definisinya sudah dipaparkan terdahulu, terbagi menjadi sunnah 'ain dan sunnah kifayah. Pengertian dari sunnah kifayah adalah;

مُهِمٌّ يُقْصَدُ بِلاَ جَزْمٍ حُصُوْلُهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ بِالذَّاتِ لِفَاعِلِهِ

"Sesuatu yang penting yang diprioritaskan hasilnya dengan tanpa keharusan, tanpa memandang pada pelakunya"

Contoh, memulai salam dan mendoakan orang bersin. Sunnah kifayah memiliki persamaan dengan fardhu kifayah dalam empat aspek, yaitu;

1. Sunnah kifayah dibedakan dengan sunnah 'ain, bahwa sunnah kifayah hasil perbuatannya diprioritaskan tanpa memandang pelakunya, seperti mengucapkan salam. Berbeda dengan sunnah 'ain dimana hasil perbuatannya diprioritaskan dari setiap individu, seperti shalat rawatib.
2. Lebih utama kedudukannya dibanding sunnah 'ain, jika berpijak pada pendapat Al-Ustadz Abu Ishaq dan selainnya.

---

[24] *Ibid*

3. Menurut mayoritas ulama, tuntutanya dibebankan pada seluruh mukallaf. Pendapat lain dibebankan pada sebagian, dimana menurut pendapat Mukhtar sebagian tersebut tidak tertentu, versi lain, tertentu menurut Allah SWT, dan versi ketiga tertentu menurut Allah SWT berujud orang yang melakukannya.
4. Berubah menjadi sunnah 'ain apabila telah mulai dilaksanakan menurut Ashah. Dalam arti, menyamai sunnah 'ain dalam hal sangat dianjurkan untuk disempurnakan.[25]

مَسْأَلَةٌ: الأَصَحُّ أَنَّ وَقْتَ الْمَكْتُوْبَةِ جَوَازًا وَقْتٌ لِأَدَائِهَا وَأَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْمُؤَخِّرِ الْعَزْمُ	**Permasalahan** : Menurut pendapat Ashah, waktu shalat fardhu secara *jawaz*, merupakan waktu *adâ'*-nya. Dan wajib bagi orang yang ingin mengakhirkan, untuk melakukan *'azm* (berniat melakukan).

WAJIB *MUWASSA'*

Hukum wajib dilihat dari sudut pandang waktunya, menurut Imam Syafi'i, Maliki, dan Hambali, terbagi dua;

1. Wajib *muwassa'* (dilapangkan), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib lebih longgar dibandingkan waktu pelaksanaannya. Dalam arti, terdapat sisa waktu setelah terpakai melaksanakan kewajiban. Contoh, shalat fardhu dilihat dari sisi waktunya.
2. Wajib *mudzayyaq* (dipersempit), yaitu suatu kewajiban yang memiliki durasi waktu wajib sebanding dengan kadar waktu pelaksanaannya. Dalam arti, waktunya sempit, sehingga mukallaf tidak memiliki peluang mengakhirkan keseluruhan atau sebagian kewajiban. Contoh, puasa yang memiliki waktu sehari[26].

Berdasarkan pengertian di atas, silang pendapat terjadi menyikapi waktu *ada'* dan kewajiban *'azm* bagi yang mengakhirkannya.

1. Kelompok pertama, ulama yang menetapkan adanya wajib *muwassa'*, yaitu mayoritas golongan fuqaha dan ahli kalam. Menurut kelompok ini, seluruh waktu dari wajib *muwassa'*, seperti waktu jawaz dalam shalat dhuhur, adalah waktu *ada'* dari kewajiban tersebut. Pada bagian manapun seseorang meletakkannya, maka dia sudah memenuhi kewajiban pada waktu *ada'*-nya. Waktu jawaz di sini tidak memasukkan waktu *dharurah* (waktu hilangnya penghalang) dan waktu *hurmah* (akhir waktu yang tidak mencukupi rukun).

---

[25] *Ibid*

[26] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 59

Berkembang dalam persoalan mengakhirkan wajib *muwassa'* dari waktu pertama, ulama pendukung kelompok ini berselisih mengenai kewajiban *'azm* (bertekad bulat) melakukan sebelum habis waktunya.

a. Pendapat Ashah, *'azm* wajib dilakukan. Agar dapat dibedakan antara pengakhiran yang boleh dan tidak, juga antara pengakhiran wajib *muwassa'* dan sunnah dalam kaitan boleh diakhirkan dari awal waktu. Imam Ar-Razi mengutip pendapat ini dari mayoritas Ashhab As-Syafi'i dan Mu'tazilah, dan dishahihkan Imam An-Nawawi dalam Syarh Al-Muhadzab dan At-Tahqiq.
b. Pendapat kedua, *'azm* hukumnya tidak wajib dilakukan.

2. Kelompok kedua, ulama yang mengingkari adanya wajib *muwassa'*. Mereka berselisih pendapat mengenai penetapan waktu *ada'*.
   1. Pendapat pertama, bahwa waktu *ada'* tertentu di awal waktu. Dan jika diakhirkan dari awal waktu, maka dihukumi *qadla'*. Al-Imam meriwayatkan dalam Al-Ma'alim dari kalangan Syafi'iyyah, akan tetapi hal ini adalah kesalahan, karena tidak ada dari mereka yang mengatakannya.
   2. Pendapat kedua, bahwa waktu *ada'* tertentu di akhir waktu. Dan apabila dilakukan di awal waktu, maka disebut *ta'jil* (menggegaskan), namun dapat menggugurkan kewajiban, seperti menggegaskan zakat.
   3. Pendapat ketiga, dari golongan Hanafiyyah, bahwa waktu *ada'* adalah bagian waktu yang bersinggungan dengan pelaksanaan (*fi'lu*) ibadah. Dan jika pelaksanaan tidak bersinggungan dengan waktu, dalam arti pelaksanaan tidak berada pada waktunya, maka waktu *ada'* beralih pada bagian akhir dari waktu. Karena pelaksanaan harus dilakukan pada waktu itu, sebab belum terlaksana pada waktu sebelumnya.
   4. Pendapat keempat, dari Imam Al-Karkhi. Pada dasarnya waktu *ada'* menurut beliau sama dengan Hanafiyah, namun berbeda dari sisi persyaratan. Menurut versi ini, apabila ibadah didahulukan dari akhir waktu, dan dilaksanakan sebelum akhir waktu, maka ibadah yang terlaksana menjadi fardhu, dengan syarat pelaku tetap dalam kondisi mukallaf (tidak gila atau meninggal) sampai akhir waktu. Jika tidak, maka ibadah yang disegerakan tersebut menjadi sunnah.[27]

[27] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 76 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 52-55

وَمَنْ أَخَّرَ مَعَ ظَنِّ فَوْتِهِ عَصَى وَأَنَّهُ إِنْ بَانَ خِلَافُهُ وَفَعَلَهُ فَأَدَاءٌ وَأَنَّ مَنْ أَخَّرَ مَعَ ظَنِّ خِلَافِهِ لَمْ يَعْصِ بِخِلَافِ مَا وَقْتُهُ الْعُمُرُ كَحَجٍّ	Barangsiapa yang mengakhirkan kewajiban *muwassa'* dengan persangkaan akan kehilangan (kewajiban tersebut), maka dia telah durhaka. Dan jika jelas persangkaannya salah, dan melakukan pada waktunya, maka statusnya adalah *ada'*. Barang siapa mengakhirkan kewajiban dengan persangkaan tidak akan kehilangan, maka dia tidak durhaka, beda halnya dengan kewajiban yang waktunya seumur hidup, seperti haji.

HUKUM MENGAKHIRKAN WAJIB *MUWASSA'*

Dalam wajib *muwassa'* semacam shalat fardhu, meskipun pada dasarnya alokasi waktu yang diberikan longgar, akan tetap ada beberapa faktor yang menyebabkan waktu menjadi sempit, seperti pelaku menduga dirinya akan meninggal, haid atau *mawani' as-shalat* (pencegah keabsahan shalat) yang lain. Di saat dalam kondisi semacam ini, mengakhirkan wajib *muwassa'* dari awal waktu mengalami perubahan rumusan, karena waktu menjadi sempit sebab dugaannya. Berikut selengkapnya.

1. Seseorang yang menduga akan mengalami kematian, haid atau penghalang shalat yang lain setelah melewati masa yang cukup digunakan shalat. Bagi orang seperti ini mengakhirkan shalat dari awal waktu dihukumi durhaka (berdosa).

   Namun apabila dugaannya salah, dalam arti dia masih hidup atau tidak mengalami haid, kemudian dia melakukan shalat pada waktunya, maka menurut Jumhur sebagai qaul Ashah, shalat yang dilakukan dihukumi *ada'*, karena dia melakukannya pada waktu yang ditentukan syara'. Menurut pendapat Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani dan Qadhi Husein, dihukumi *qadha',* karena shalat tersebut dilakukan setelah waktu menjadi sempit sebab dugaannya, meskipun akhirnya meleset.
2. Seseorang yang menduga selamat dari faktor-faktor di atas sampai akhir waktu, namun kemudian meninggal atau haid sebelum melakukan shalat. Bagi orang seperti ini mengakhirkan shalat dari awal waktu menurut qoul Ashah dihukumi tidak berdosa (durhaka), karena mengakhirkan shalat boleh dilakukan, sedangkan hilangnya kesempatan bukan atas kehendaknya. Pendapat lain, orang tersebut dihukumi berdosa, memandang persyaratan boleh mengakhirkan shalat adalah selamat sampai akhir.

   Lain halnya kewajiban yang waktu pelaksanaannya sepanjang umur, seperti ibadah haji, maka apabila seseorang yang menduga selamat

mengakhirkannya setelah melewati waktu yang memungkinkan terlaksana, namun ternyata dia meninggal sebelum melaksanakannya, maka menurut Ashah dia dianggap berdosa. Karena jika tidak, maka kewajiban tidak akan terealisasi. Pendapat lain, tidak dihukumi berdosa, karena mengakhirkan haji baginya diperbolehkan. Pendapat ketiga dari Imam Al-Ghazali, jika orang tersebut lanjut usia maka dia berdosa, tetapi jika masih muda, tidak berdosa. Mengikuti pendapat pertama, hukum dosa ditetapkan mulai akhir tahun dia berkesempatan haji, karena dia boleh mengakhirkan sampai batas tersebut. Pendapat lain, mulai awal tahun, karena kewajiban berstatus tetap pada saat itu. Pendapat ketiga, tidak disandarkan pada tahun tertentu.[28]

مَسْأَلَةٌ: الْمَقْدُورُ الَّذِي لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلَّا بِهِ وَاجِبٌ فِي الأَصَحِّ

فَلَوْ تَعَذَّرَ تَرْكُ مُحَرَّمٍ إِلَّا بِتَرْكِ غَيْرِهِ وَجَبَ أَوْ اشْتَبَهَتْ حَلِيْلَةٌ بِأَجْنَبِيَّةٍ حَرُمَتَا كَمَا لَوْ طَلَّقَ مُعَيَّنَةً ثُمَّ نَسِيَهَا

Permasalahan: Sesuatu yang mampu dilakukan *mukallaf*, yang mana sebuah kewajiban yang mutlak tidak akan sempurna tanpanya, maka sesuatu tersebut adalah wajib, menurut pendapat Ashah.

Apabila tidak mungkin meninggalkan sesuatu yang diharamkan kecuali dengan meninggalkan sesuatu selainnya, maka wajib meninggalkan sesuatu yang lain itu. Atau jika wanita yang halal sulit dibedakan dengan wanita lain, maka keduanya haram. Sebagaimana jika seseorang menceraikan isteri tertentu (di antara beberapa isteri), kemudian dia lupa (siapa yang dicerainya).

PENYEMPURNA PERKARA WAJIB

Untuk merealisasikan perkara wajib, dibutuhkan beberapa penghantar, dimana sebuah kewajiban tidak akan terwujud tanpa adanya penghantar tersebut. Mengenai eksistensi hukum dari penghantar atau penyempurna kewajiban, baik berupa syarat atau *sabab*, ulama berselisih pendapat;

1. Menurut pendapat Ashah dari mayoritas ulama, perkara yang menjadi penyempurna sebuah kewajiban, baik berupa *sabab* atau *syarat* dihukumi wajib. Karena jika tidak wajib, maka kewajiban yang dihantarkan tentunya boleh ditinggalkan. Dengan kaidah;

الْمَقْدُورُ الَّذِي لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ الْمُطْلَقُ إِلَّا بِهِ وَاجِبٌ

[28] *Ibid* dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 52-55

"Perbuatan yang mampu dilakukan oleh orang mukallaf, dimana sebuah kewajiban mutlak tidak dapat sempurna kecuali dengannya, maka perbuatan tersebut dihukumi wajib"

Dari kaidah ini, disimpulkan ada dua persyaratan;

1) Kewajiban bersifat mutlak. Mengecualikan kewajiban yang status wajibnya masih tergantung pada adanya perkara lain (wajib *muqayyad*). Contohnya adalah zakat, dimana kewajibannya tergantung atas kepemilikan satu nishab. Maka dalam hal ini seseorang tidak bisa ditetapkan wajib mengusahakan harta satu nishab.
2) Penyempurna kewajiban tersebut dalam batas kemampuan manusia (اَلْمَقْدُوْرُ لِلْمُكَلَّفِ). Mengecualikan hal-hal yang di luar batas kemampuan manusia. Adakalanya karena mustahil, seperti kuasa dan kehendak Allah swt yang menjadi penentu ada dan tidaknya perbuatan manusia. Ada juga karena faktor kesulitan di dalamnya meskipun mungkin diwujudkan, seperti mengusahakan 40 orang dalam shalat Jum'at.

2. Pendapat kedua, penyempurna tersebut tidak dihukumi wajib secara mutlak (baik berupa *sabab* atau *syarat*). Karena dalil yang menunjukkan wajib tidak ada.
3. Pendapat ketiga, penyempurna tersebut dihukumi wajib jika berupa *sabab,* bukan berupa *syarat,* sebagaimana api yang secara *adat* menjadi *sabab* adanya pembakaran. Versi ini membedakan antar *sabab* dengan *syarat* dari sisi kuatnya ikatan, menurut mereka keterkaitan sebuah *sabab* dengan *musabab* lebih kuat dibanding keterkaitan antara *syarat* dengan *masruth.*
4. Pendapat keempat yang didukung Imam Haramain, penyempurna tersebut dihukumi wajib jika berupa *syarat syar'i,* seperti wudhu dalam shalat. Tidak berupa *syarat* yang bersifat *adiy* (adat), seperti membasuh sebagian kepala untuk menyempurnakan pembasuhan wajah, atau bersifat *aqli* (logika rasio), seperti meninggalkan sesuatu yang kontadiktif (*dhidd*) dengan kewajiban sebagai penyempurna terlaksananya sebuah kewajiban. Juga tidak berupa *sabab* yang bersifat *syar'i,* seperti shighat sebagai penyempurna pemerdekaan budak, atau *'aqli,* seperti analisa sebagai penyempurna dihasilkannya ilmu, atau *'adiy,* seperti menebas leher sebagai penyempurna eksekusi mati[29].

[29] DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami,* hal 69-70 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 80

PENYEMPURNA MENINGGALKAN HARAM

Berdasarkan kaidah di atas, berkembang dalam perkara yang menjadi penghantar atau penyempurna meninggalkan haram. Dalam hal ini ulama menetapkan bahwa hukumnya wajib meninggalkan perkara *mubah* (boleh dilakukan), manakala hal itu menjadi penyempurna meninggalkan perbuatan haram. Contoh, air sedikit yang kemasukan najis[30]. Memakai keseluruhan air tersebut dihukumi haram, karena meninggalkan pemakaian air secara keseluruhan menjadi satu-satunya cara agar terhindar dari memakai najis. Contoh lain, ketika seorang suami menjumpai istrinya sulit dibedakan dengan wanita lain karena kemiripannya. Maka suami haram menyetubuhi kedua wanita tersebut. Karena dengan cara inilah, suami akan terhindar dari menyetubuhi wanita lain yang diharamkan.[31]

مَسْأَلَةٌ: مُطْلَقُ الأَمْرِ لاَ يَتَنَاوَلُ الْمَكْرُوْهَ فِيْ الأَصَحِّ فَلاَ تَصِحُّ الصَّلاَةُ فِيْ الأَوْقَاتِ الْمَكْرُوْهَةِ وَلَوْ كَرَاهَةَ تَنْزِيْهٍ فِيْ الأَصَحِّ	***Permasalahan*** : Kemutlakan perintah tidak akan mencakup pada hal yang makruh, menurut pendapat *Ashah.* Sehingga, tidak sah shalat yang dilakukan pada waktu-waktu makruh, meskipun sekadar *makruh tanzih*, menurut *qaul Ashah.*

KETERKAITAN *AMR* MUTLAK DAN MAKRUH

Kemutlakan amr (perintah) untuk melakukan suatu perkara yang hakikat sebagian *juz* di dalamnya berupa makruh *tahrim* atau *tanzih,* menurut pendapat Ashah tidak mancakup atau terkait dengan makruh tersebut, baik *tahrim* atau *tanzih*[32]. Karena akan mengakibatkan satu perkara dituntut untuk dilakukan dan ditinggalkan dari satu sudut pandang (*jihah wahidah*), hingga terjadilah *tanaqudh* (kontradiksi). Hal ini baik terjadi dalam perkara yang memiliki satu sudut pandang, atau dua sudut pandang (*jihatain*) yang saling terkait (*bainahuma luzum*). Contoh, shalat pada waktu makruh, seperti saat terbit matahari atau menjelang tenggelam, baik mengacu pendapat bahwa shalat tersebut makruh *tahrim* maupun *tanzih.* Dalam kasus ini, shalat dihukumi tidak sah, karena jika shalat yang hukumnya makruh *tahrim* atau *tanzih* ini dinyatakan sah,

---

[30] Mengikuti pendapat bahwa air tersebut tetap suci (*Ibid,* hal 71)

[31] Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 192-197

[32] Haram dan makruh *tahrim* sama-sama mengakibatkan dosa. Perbedaannya, haram adalah hukum yang ditetapkan berdasar dalil *qath'i,* atau ijma', atau qiyas, baik *awlawi* atau *musawi.* Sedangkan makruh *tahrim* ditetapkan berdasar dalil yang mungkin di-*ta'wil.*

dalam arti tercakup dalam perintah sunnah mutlak yang disimpulkan dari hadits-hadits *targhib* (pendorong amal), maka akan terjadi kontradiksi. Sehingga status shalat mengacu pada pendapat makruh *tanzih,* meskipun boleh dilakukan, namun dihukumi *fasidah* (rusak), dalam arti tidak sah sebab tidak tercakup amr, juga tidak berpahala. Pendapat lain, status shalat mengacu pada pendapat makruh *tanzih,* dihukumi sah sebab tercakup amr, dan berpahala. Sedangkan larangan (*nahi*) di dalamnya mengarah pada faktor eksternal (*amr kharij*), seperti menyamai penyembah matahari dalam penyembahan mereka saat terbit dan tenggelam.

Kelompok Hanafiyyah, diikuti Syekh Abu Ishaq, Imam Haramain dan lainnya menyatakan bahwa kemutlakan *amr* (perintah) mencakup makruh. Kemudian mereka berselisih pendapat, sebagaimana disampaikan Imam As-Sarkhasi.

1. Dari Imam Abu Bakar Ar-Razi, bahwa kemutlakan *amr* (perintah) mencakup makruh, disertai tetapnya sifat makruh. Seperti melakukan shalat Ashar setelah matahari berubah menjelang terbenam. Shalat ini boleh dilakukan dan diperintahkan syara', namun hukumnya juga makruh. Contoh lain, thawaf seseorang yang berhadats, dimana thawaf ini tercakup dalam perintah dalam firman Allah SWT;

   وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

   "Dan hendaklah mereka melakukan thawaf di sekeliling rumah yang tua itu (baitullah) (Al-Hajj : 29)

   Meskipun demikian, thawaf tetap dihukumi makruh.[33]
2. Pendapat Ashah yang disitir Imam As-Sarkhasi, bahwa kemutlakan *amr* (perintah) mencakup makruh, namun dalam arti datangnya *amr* menghilangkan kemakruhan. Hal ini manakala makruh tidak mengarah pada *amrin kharij* (faktor eksternal). Sehingga dalam contoh di atas, kemakruhan tidak pada shalat Asharnya, namun karena menyerupai para penyembah matahari. Kemakruhan juga tidak pada thawaf sebagai pengagungan Baitullah, namun karena sifat tertentu pada pelakunya, yakni hadats[34].

فَإِنْ كَانَ لَهُ جِهَتَانِ لاَ لُزُوْمَ بَيْنَهُمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا فِيْ نَهْيِ التَنْزِيْهِ وَعَلَى	Kemudian apabila dalam *makruh* terdapat dua sisi, yang tidak saling menetapi antara keduanya, maka kemutlakan perintah mencakup *makruh* secara pasti dalam *makruh*

[33] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 81-83

[34] *Ibid,* dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 257

الأَصَحّ فِيْ التَحْرِيْم	*tanzih,* dan menurut versi Ashah dalam *makruh tahrim.*
فَالأَصَحُّ صِحَّةُ الصَّلاَةِ فِيْ مَغْصُوْبٍ وَأَنَّهُ لاَيُثَابُ	Menurut versi Ashah, shalat di tempat yang di-*ghashab* sah hukumnya, dan pelakunya tidak diberi pahala.
وَأَنَّ الخَارِجَ مِنْ مَغْصُوْبٍ تَائِبًا آتٍ بِوَاجِبٍ	Menurut versi Ashah, seseorang yang sedang keluar dari tempat *ghashab*-an dengan niat bertaubat berarti sedang melakukan sebuah kewajiban.

MAKRUH YANG MEMILIKI DUA PERSPEKTIF

Makruh terkadang memiliki dua sudut pandang (*jihatain*) yang keduanya tidak saling terkait (*la luzuma bainahuma*), dalam arti wujud salah satunya tidak tergantung pada yang lain. Dalam hal ini manakala mengacu pada pendapat bahwa kemakruhannya bersifat *tanzih,* seperti shalat di tempat-tempat makruh, maka dipastikan makruh tercakup dalam kemutlakan *amr.* Dan manakala mengacu pada pendapat bahwa kemakruhannya bersifat *tahrim,* seperti shalat di tanah *ghasab*-an, maka menurut Ashah, makruh tercakup dalam kemutlakan *amr.* Pendapat lain, tidak tercakup, karena memandang sisi *tahrim*-nya.

HUKUM SHALAT DI TANAH HASIL *GHASHAB*

Shalat di bumi hasil ghashab memiliki dua sisi pandang, yakni sisi shalat dan sisi ghashab atau menguasai milik orang lain dengan jalan yang salah, dimana antara keduanya tidak saling terkait, dalam arti satu dengan yang lain dapat terwujud tanpa ada saling ketergantungan. Mengenai hukumnya, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat Ashah, sah shalatnya, memandang sisi shalat yang diperintahkan, baik fardhu atau sunnah, namun tidak berpahala, memandang sebagai hukuman dari sisi ghasabnya.
2. Pendapat kedua, sah shalatnya, dan berpahala dari sisi shalatnya, meskipun akan disiksa dari sisi ghashabnya. Karena terkadang seseorang disiksa dengan tanpa terhalangi mendapatkan seluruh atau sebagian pahala perbuatannya.
3. Imam Ar-Razi dan Qadhi Abu Bakar Al-Baqilani berpendapat, tidak sah salatnya secara mutlak, memandang sisi ghasabnya, akan tetapi tuntutan melakukan shalat sudah gugur ketika shalat wujud. Karena memandang fakta bahwa ulama salaf tidak memerintahkan *qadha',* padahal mereka mengetahuinya. Sebagaimana gugurnya membasuh tangan, manakala terpotong. Dengan demikian gugurnya tuntutan bukan sebab shalat tersebut, akan tetapi karena adanya ijma'.

4. Imam Ahmad berpendapat, tidak sah shalatnya, dan tidak pula gugur tuntutannya. Karena berdiam di tempat ghashaban adalah larangan, dan shalat adalah berdiam dengan gerakan atau diam. Sehingga mustahil perkara yang dilarang berubah menjadi ketaatan. Karena mengakibatkan satu perkara disifati dengan wajib dan haram.[35]

KELUAR DARI TEMPAT HASIL *GHASHAB*

Kasus lain, mengenai seseorang yang bergegas keluar dari tempat yang di-*ghashab*-nya dalam keadaan bertaubat[36], dalam arti menyesali telah masuk dengan cara yang tidak dibenarkan syara' dan bertekad tidak akan mengulanginya, serta menempuh jalan terpendek dan paling ringan resikonya. Beberapa kalangan berselisih tentang status orang ini.

1. Menurut Ashah, dia telah melakukan kewajiban, dan kemaksiatannya telah berakhir sewaktu memulai keluar dari tempat tersebut. Karena dengan keluar dalam keadaan semacam itu, kewajiban taubat baginya dapat terealisasi.
2. Menurut Imam Abu Hasyim dari Mu'tazilah, orang tersebut tetap dikatakan melakukan kemaksiatan. Karena dia masih seperti saat berdiam diri sebagai orang yang menggunakan milik orang lain tanpa ijin. Dan tidak benar-benar disebut bertaubat sebelum sampai pada akhir batas tanah yang di-*ghashab*-nya, karena pada saat itulah dia telah melakukan kewajiban *iqla'* (memutus kemaksiatan).
3. Pendapat penengah, datang dari Imam Haramain, bahwa orang tersebut telah mencampur adukkan kemaksiatan, bersamaan dengan terputusnya tuntutan *nahi* dari orang tersebut, berupa tuntutan menghentikan penggunaan milik orang lain tanpa ijin dengan cara keluar dalam keadaan bertaubat. Sehingga dengan sekedar keluar, dia belum terlepas dari kemaksiatan, karena sebab dia masuk ke tempat tersebut, penyebab kemaksiatan masih terwujud. Dan Imam Haramain mempertimbangkan dua sisi pada saat dia keluar, sisi kemaksiatan dan sisi ketaatan, meskipun sisi pertama tidak bisa terlepas dari sisi kedua. Sedangkan Jumhur mengabaikan sisi kemaksiatan berupa *madharat* menggunakan milik orang lain tanpa ijin saat keluar, demi mengantisipasi *madharat* yang lebih besar, yakni berdiam di tempat ghashaban. Sebagaimana diabaikannya *madharat*

---

[35] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 84 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 263

[36] Apabila dia keluar tidak dalam keadaan bertaubat, maka ulama sepakat dia masih berstatus melakukan kemaksiatan.

berupa hilangnya akal, untuk mengantisipasi *madharat* yang lebih besar berupa hilangnya nyawa ketika suapan nasi menghentikan jalan napas dan tidak ditemukan selain *khamr* untuk menggelontornya.[37]

وَأَنَّ السَّاقِطَ عَلَى نَحْوِ جَرِيْحٍ يَقْتُلُهُ أَوْ كَفَوَّهُ يَسْتَمِرُّ	Orang yang sedang jatuh, yang akan menimpa korban (di bawahnya) dan berakibat kematiannya, atau kematian orang yang sederajat dengannya (jika tidak meluruskan jatuhnya), maka hendaknya ia meluruskan jatuhnya (tidak berusaha menghindar).

ORANG YANG JATUH DARI KETINGGIAN

Selanjutnya ulama berselisih pendapat mengenai seseorang yang jatuh dari ketinggian atas atau tanpa kehendaknya dan mengancam nyawa orang lain di bawahnya manakala dia tidak berpindah ke arah lain, atau jika dia berusaha untuk berpindah, akan mengancam korban lain yang sederajat dengan orang pertama dalam hal sifat-sifat kesetaraan *qishash*[38].

1. Pendapat Ashah, dia wajib menetapi posisinya dan tidak boleh berpindah, berdasarkan kaidah;

   الضَّرَرَ لاَ يُزَالُ بِالضَّرَرِ

   "Sebuah bahaya tidak boleh dihilangkan dengan memunculkan bahaya yang lain"

   Juga dikarenakan berpindah posisi artinya memulai pekerjaan baru, sedangkan dalam persoalan ini melanjutkan pekerjaan (tetap dalam posisinya) lebih ringan hukumnya dibandingkan memulai pekerjaan baru (berpindah posisi). Karena dalam melanjutkan pekerjaan akan ditolerir perkara yang tidak ditolerir manakala dilakukan saat memulai pekerjaan. Namun apabila salah satunya adalah seorang Nabi SAW,

[37] Menurut Imam As-Subki, pendapat Imam Haramain ini rumit, manakala sisi maksiat ditetapkan karena penyebabnya masih ada, dan sisi ketaatan juga ditetapkan karena pelaku melakukan sesuatu yang diperintahkan. Komentar Imam Ibn Hajib, pendapat Imam Haramain jauh dari kebenaran, karena menyertakan kemaksiatan bersama hilangnya keterkaitan nahi. Namun hal ini dibantah, bahwa seseorang yang murtad kemudian gila, maka setelah sembuh dan kembali masuk Islam, dia berkewajiban meng-qadha' shalat yang ditinggalkannya semasa mengalami gila, karena tetap memberlakukan hukum kemaksiatan berbuat murtad. Dalam contoh ini, hukum maksiat masih ada, padahal keterkaitan (ta'alluq) nahi sudah terlepas di saat orang tersebut gila. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 266, dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 84

[38] Namun apabila tidak sederajat, seperti orang kafir, maka wajib berpindah, karena membunuhnya tidak mengandung mafsadah atau mafsadahnya lebih ringan_Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 85

wali, atau imam yang adil, maka harus diprioritaskan dan wajib berpindah, sebagaimana statemen Imam Ibn 'Abd As-Salam.

2. Pendapat kedua, boleh memilih antara tetap dalam posisinya atau berpindah. Hal ini memandang kapasitas kemudharatan dari keduanya setara.
3. Pendapat ketiga dari Imam Haramain, dalam persoalan tersebut tidak ada hukum, baik berupa ijin atau larangan. Karena mengijinkan orang tersebut untuk tetap atau berpindah dari posisinya, atau mengijinkan salah satunya, akan mengakibatkan pembunuhan yang diharamkan. Sedangkan melarang keduanya tidak mungkin terlaksana. Dan menurut beliau, manakala dia jatuh atas kehendaknya sendiri, maka kemaksiatannya terus berlangsung, sebab masih adanya penyebab kemaksiatan, yakni menjatuhkan dirinya sendiri.
4. Pendapat keempat dari Imam Al-Ghazali, status hukumnya *mauquf* (ditangguhkan). Dalam kitab Al-Mustashfa beliau mengatakan, tiga pendapat tersebut memiliki peluang benar. Dan dalam kitab Al-Mankhul, beliau memilih pendapat ketiga.[39].

مَسْأَلَةٌ: الأَصَحُّ جَوَازُ التَّكْلِيْفِ بِالْمُحَالِ مُطْلَقًا وَوُقُوْعُهُ بِالْمُحَالِ لِتَعَلُّقِ عِلْمِ اللهِ بِعَدَمِ وُقُوْعِهِ فَقَطْ	**Permasalahan** : Menurut pendapat *Ashah,* diperbolehkan (mungkin secara akal), *taklif* dengan sesuatu yang mustahil, secara mutlak. Dan (menurut Ashah) *taklif* dengan sesuatu yang mustahil, hanya karena keterkaitan sifat ilmu Allah dengan tidak terjadinya sesuatu tersebut, diakui keberadaannya.

TAKLIF *BI AL-MUHAL*

Sebagaimana terdahulu, *taklif* ditinjau dari sudut pandang mungkin tidaknya terlaksana terbagi dua macam;

1. *Taklif al-muhal* adalah menuntut seseorang yang mana dia tidak mungkin dapat mengerjakan tujuan taklif. Seperti, menuntut mayit atau benda tidak bernyawa. Menurut pendapat Ashah, taklif semacam ini tidak diperbolehkan sebagaimana pembahasan terdahulu.
2. *Taklif bi al-muhal* adalah menuntut dengan sesuatu hal yang tidak mungkin dikerjakan. Seperti, menuntut berjalan pada orang yang lumpuh.

Perbedaan antara keduanya, *taklif al-muhal* letak ketidak mungkinan ada pada orang yang diperintah (*al-ma'mur*), sedangkan *taklif bi al-muhal*

[39] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 85

letak ketidak mungkinan ada pada perbuatan yang diperintahkan (*ma'mur bih*)[40].

Mengenai bentuk *taklif* kedua, yakni *taklif bi al-muhal,* ulama berselisih pendapat mengenai boleh dan tidaknya.

1. Pendapat Ashah, menyatakan *taklif* tersebut boleh secara mutlak, baik *muhal li dzatihi* atau *muhal li ghoirihi. Muhal li dzatihi* adalah sesuatu yang tercegah wujudnya karena faktor pemahamannya sendiri. Dalam arti tercegah secara adat dan akal. Contoh *taklif* untuk mengumpulkan warna putih dan hitam dalam satu waktu dan tempat. Dan *muhal li ghoirihi* adalah sesuatu yang tercegah wujudnya bukan karena faktor pemahamannya sendiri, namun mungkin karena *dzatiyah*-nya atau karena pemahamannya sendiri. *Muhal li ghairihi* ada dua. *Pertama,* sesuatu yang tercegah secara adat, namun tidak secara akal. Contoh, menuntut berjalan pada orang yang lumpuh. *Kedua,* sesuatu yang tercegah secara akal, namun tidak secara adat. Contoh, menuntut seseorang untuk beriman, sedangkan dalam ilmu Allah SWT sudah dimaklumi bahwa orang tersebut tidak akan beriman. Seperti tuntutan beriman pada Abu Jahal, dimana secara adat hal tersebut dapat diterima manusia, karena mereka tidak mengetahui apa yang tercatat pada *lauhul al-mahfud.* Namun secara akal hal tersebut tidak dapat diterima (*muhal*), karena akan berakibat *ilmu qadim* Allah menjadi *jahl.*[41]
2. Mayoritas Mu'tazilah, Syaikh Abu Hamid al-Isfirayini, Imam Ghazali, dan Ibnu Daqiqil 'Id mencegah bolehnya *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya bukan karena keterkaitan sifat ilmu Allah SWT dengan tidak terjadinya sesuatu. Karena manakala tercegahnya sesuatu menjadi jelas bagi para mukallaf, maka menuntut sesuatu tersebut dari mereka tidak berfaidah.
3. Ulama' Mu'tazilah Baghdad dan Al-Amudi mencegah bolehnya *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya mandiri (*li dzatihi*), bukan karena faktor lain (*li ghairihi*).
4. Imam Haramain tidak menerima keberadaan *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya bukan karena keterkaitan sifat ilmu Allah SWT dengan tidak terjadinya sesuatu, sebagai obyek tuntutan (*mathlub*). Namun jika hanya sekedar keberadaan redaksi tuntutan, tanpa menyertakan makna tuntutan, menurut beliau tidak tercegah. Seperti dalam firman Allah SWT ;

[40] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 87
[41] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 270

كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (البقرة : ٦٥)

"Jadilah kamu kera yang hina..!"

EKSISTENSI *TAKLIF BI AL-MUHAL*

Selanjutnya ulama yang memperbolehkan *taklif bi al-muhal* berselisih pendapat mengenai eksistensinya (*wuqu'*).

1. Pendapat Ashah, dari Jumhur, mengakui keberadaan *taklif* dengan sesuatu yang mustahil karena keterkaitan ilmu Allah SWT atas tidak terjadinya hal tersebut, dan tidak mengakui keberadaan sesuatu yang kemustahilannya mandiri dan disebabkan hal lain secara *adat,* bukan akal. Berdasar firman Allah SWT;

   لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إلاَّ وُسْعَهَا (البقرة:٢٨٦)

   "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya"

   Taklif dengan sesuatu yang mustahil karena keterkaitan ilmu Allah SWT atas tidak terjadinya hal tersebut secara lahiriyah termasuk sanggup dan mampu dilakukan mukallaf.
2. Pendapat kedua adalah mengakui keberadaan *taklif* dengan sesuatu yang kemustahilannya disebabkan hal lain, bukan sesuatu yang kemustahilannya mandiri (*dzatiyah*). Karena Allah SWT menuntut manusia dan jin untuk beriman, dan Allah SWT berfirman;.

   وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ (يوسف : ١٠٣)

   "Dan sebagian besar manusia tidak akan beriman walaupun kamu sangat menginginkannya"

   Keimanan sebagian besar manusia tidak mungkin terwujud karena Allah SWT mengetahui hal tersebut tidak akan terjadi. Dimana hal ini termasuk sesuatu yang kemustahilannya disebabkan hal lain. Sedangkan tidak diakuinya keberadaan sesuatu yang kemustahilannya mandiri (*li dzatihi*) adalah berdasarkan *istiqra'* (penelitian).
3. Pendapat ketiga, mengakui keberadaannya secara mutlak, baik dengan sesuatu yang kemustahilannya disebabkan hal lain, atau sesuatu yang kemustahilannya mandiri. Karena orang-orang yang ayat Al-Qur'an telah turun mengenai ketidak imanan mereka, seperti Abu Jahal, Abu Lahab, dan selain keduanya, semisal dalam ayat;

   إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ (البقرة : ٦)

   "Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman"

   Dalam hal ini, mereka adalah termasuk sejumlah orang yang dituntut membenarkan apapun yang dibawa Nabi SAW dari Allah SWT,

termasuk bahwa mereka tidak akan beriman (membenarkan apa yang dibawa Nabi SAW). Sehingga terjadi kontradiksi, dimana mereka dituntut membenarkan Nabi SAW atas ajaran yang berisi mereka tidak akan membenarkan Nabi SAW. Dengan demikian persoalan ini termasuk sesuatu yang kemustahilannya mandiri (*li dzatihi*) [42].

وَجَوَازُهُ بِمَا لَمْ يَحْصُلْ شَرْطُهُ الشَّرْعِيُّ كَالْكَافِرِ بِالْفُرُوْعِ وَوُقُوْعُهُ

Menurut pendapat *Ashah*, secara akal *taklif* diperbolehkan dengan sesuatu yang tidak tercapai syarat *syar'i*-nya. Seperti, orang kafir yang boleh dituntut melakukan cabangan-cabangan syariat. Dan (menurut pendapat *Ashah*) *taklif* tersebut terjadi.

TAKLIF ATAS PERKARA YANG TIDAK TERPENUHI SYARATNYA

Ulama berbeda pendapat tentang *syarat syar'i*, apakah keberadaannya menjadi syarat keabsahan sebuah *taklif* (tuntutan) ataukah tidak.

1. Menurut pendapat Ashah, dari mayoritas ulama, tidak menjadi syarat. Hukumnya boleh dan sah menuntut sesuatu yang disyarati (اَلْمَشْرُوْطُ) ketika syaratnya tidak ada, karena syarat mungkin dilakukan sebelum اَلْمَشْرُوْطُ. Sehingga sah menuntut orang kafir atas *furu' as-syari'ah* (masalah-masalah syariat), meskipun syarat berupa iman tidak ada. Hal ini dikarenakan sebagian besar (فِي الْجُمْلَةِ) *furu' as-syari'ah* membutuhkan niat yang dinilai tidak sah dari orang kafir.
2. Pendapat lain, menjadi syarat. Sehingga tidak boleh dan tidak sah menuntut sesuatu yang disyarati (اَلْمَشْرُوْطُ) ketika syaratnya tidak ada. Karena jika tidak demikian, seandainya hal itu terjadi, maka pelaksanaannya menjadi tidak mungkin.

Maksud dari *syarat* dalam permasalahan di atas adalah perkara yang harus dipenuhi, sehingga mencakup *sabab.* Dikecualikan dari kata '*syar'i*' adalah *syarat lughawi,* seperti, "Jika kamu masuk masjid, maka shalatlah dua rakaat", *syarat 'aqli,* seperti syarat hidup untuk bisa menerima ilmu, serta *syarat 'adiy,* seperti membasuh sebagian juz kepala untuk menyempurnakan basuhan wajah. Sedangkan maksud *taklif* adalah *khithab taklifi,* berupa haram, wajib dan lain-lain, serta *khithab wadh'i* yang

[42] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 87 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 331

kembali pada *khithab taklifi,* seperti talak sebagai *sabab* diharamkannya istri. Bukan *khithab wadh'i* yang tidak kembali pada *khithab taklifi,* seperti merusak harta, penganiayaan dari sisi sebagai *sabab* dari *dhaman* (ganti rugi), serta konskuensi akad yang sah, seperti kepemilikan barang dagangan, tetapnya nasab, dan tetapnya kompensasi dalam akad *dzimmah,* maka dalam semuanya ini ulama sepakat status kafir sama dengan muslim.

Selanjutnya ulama memperselisihkan mengenai keberadaan *taklif* semacam di atas.

1. Pendapat Ashah, menuntut sesuatu yang disyarati (اَلْمَشْرُوْطُ) ketika *syarat* tidak ada, diakui keberadaannya. Sehingga bagi yang tidak melaksanakan akan disiksa. Meskipun kewajiban tersebut gugur dalam rangka *targhib fih* (memotifasi) manakala orang kafir beriman. Firman Allah SWT.

   يَتَسَاءَلُونَ عَنْ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ

   "Mereka tanya menanya tentang (keadaan) orang-orang yang berdosa, "Apa yang membuat kalian berada di neraka neraka Saqar? Mereka menjawab: "Kami dahulu tidak termasuk orang-orang yang mengerjakan shalat (Q.S Al-Mudatssir : 40-43)

   Ayat ini menyimpulkan, bahwa orang kafir mendapat siksaan karena mereka tidak melakukan shalat saat di dunia. Ayat lain;

   وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا، يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (الفرقان:٦٨-٦٩)

   "Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina, barang siapa yang melakukan yang demikian itu, niscaya dia mendapat (pembalasan) dosa(nya) (68) (yakni) akan dilipat gandakan azab untuknya pada hari kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu, dalam keadaan terhina"

   Ayat ini menunjukkan tentang siksaan berlipat ganda untuk orang kafir yang melakukan pembunuhan, zina, dan kekufuran[43].

2. Pendapat kedua, dari Imam Abu Hamid Al-Isfirayini dan mayoritas Hanafiyah, bahwa *taklif* semacam itu tidak diakui keberadaannya secara mutlak. Menurut mereka orang-orang kafir tidak terkena *taklif* atas permasalahan *furu',* memandang bahwa *ma'murat* (hal-hal yang diperintahkan) tidak bisa dilakukan dalam keadaan kufur, serta tidak

[43] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol I hal. 212

diperintahkan men-*qadha'*-nya setelah beriman. Sedangkan *manhiyyat* (hal-hal terlarang) disamakan dengan *ma'murat,* agar tidak terjadi pemisah-misahan *taklif.*

3. Pendapat ketiga, diakui keberadaannya dalam *ma'murat,* namun diakui dalam *manhiyat,* karena mungkin dilaksanakan meskipun dalam keadaan kafir, memandang bahwa keterkaitan *manhiyyat* adalah meninggalkan sebuah perkara, dimana hal ini tidak membutuhkan niat yang dipersyaratkan didahului adanya iman.
4. Pendapat keempat, diakui keberadaannya pada orang murtad. Karena ulama sepakat menetapkan *taklif,* dengan tetap berlangsungnya tuntutan sewaktu Islam[44].

مَسْأَلَةٌ: لاَ تَكْلِيْفَ إِلاَّ بِفِعْلٍ فَالْمُكَلَّفُ بِهِ فِيْ النَّهْيِ الْكَفُ أَيْ اْلاِنْتِهَاءُ فِيْ اْلأَصَحِّ

وَاْلأَصَحُّ أَنَّ التَّكْلِيْفَ يَتعَلَّقُ بِالْفِعْلِ قَبْلَ الْمُبَاشَرَةِ بَعْدَ دُخُوْلِ وَقْتِهِ الْزَامًا وَقَبْلَهُ اعْلاَمًا وَأَنَّهُ يَسْتَمِرُّ حَالَ الْمُبَاشَرَةِ

Permasalahan: Tiada *taklif* kecuali dengan perbuatan. Sehingga dalam larangan, yang menjadi *mukallaf bih* adalah mencegah, yakni menyudahi (perbuatan yang dilarang), menurut pendapat Ashah.

Versi Ashah, sebuah tuntutan terhubung dengan perbuatan sebelum dilakukan, dan setelah masuk waktu secara *ilzam* (pengharusan), dan sebelum masuk secara *i'lam* (pemberitahuan). Dan keterkaitan *ilzam* berlanjut sampai saat sedang dilakukan.

PEMBAHASAN *MUKALLAF BIH*

Perkara yang sah dituntut (مُكَلَّفْ بِـهْ) dalam *taklif* adalah perbuatan, yakni perbuatan yang mungkin diwujudkan dan mampu dilakukan oleh mukallaf. Dalam *amr* bentuk konkrit dari *mukallaf bih* jelas, karena *amr* adalah tuntutan melakukan sebuah perbuatan atau pekerjaan. Contoh, إِضْرِبْ (*pukullah!*). Sedangkan bentuk konkrit *mukallaf bih* dalam *nahi,* ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, sependapat dengan Imam As-Subki, *mukallaf bih* dalam *nahi* adalah *al-kaffu* (mencegah), yakni berhenti dari perkara yang dilarang, meskipun tidak bertujuan *imtitsal* (mentaati syara'). Maksud berhenti di sini adalah perbuatan hati, dimana hal tersebut muncul dalam hati dengan usaha, setelah hati cenderung pada

---

[44] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 88 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 212

sebuah perkara yang dilarang. Dengan syarat, hati sudah berhadapan dengan perkara tersebut. Dan *al-kaffu* dapat dihasilkan dengan melakukan kebalikan (*dhiddu*) dari perkara yang dilarang.

2. Pendapat kedua, *mukallaf bih* dalam *nahi* adalah melakukan kebalikan (*dhiddu*) dari perkara yang dilarang.
3. Pendapat ketiga, *mukallaf bih* dalam *nahi* adalah ketiadaan perkara yang dilarang. Hal ini mampu dilakukan mukallaf, dengan cara tidak menghendaki melakukannya, dimana pada dasarnya hal tersebut dapat terwujud dengan kehendaknya.

Sebagai contoh, jika ada seseorang mengatakan, "Kamu jangan bergerak!", maka yang dituntut menurut pendapat pertama adalah berhenti dari bergerak yang dapat dihasilkan dengan melakukan kebalikannya, seperti diam. Menurut pendapat kedua, melakukan kebalikannya, yaitu diam. Dan menurut pendapat ketiga adalah tidak adanya bergerak, dengan tetap berlangsungnya ketiadaan bergerak yang muncul dari diam, karena jika berhenti diam maka ketiadaan bergerak akan terputus.

Kemudian bersamaan dengan menghentikan perkara yang dilarang, dalam melakukan *mukallaf bih* (perkara yang dituntut) dalam *nahi*, ulama berselisih pendapat mengenai persyaratan *qashdu at-tarki imtitsalan* (tujuan meninggalkan karena taat perintah syara').

1. Pendapat Ashah, hal tersebut tidak disyaratkan. Karena persyaratan tersebut hanya untuk menghasilkan pahala. Berdasarkan HR. Bukhari-Muslim;

   إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

   "Bahwa sesunggubnya keabsahan beberapa amal hanya ditentukan niatnya"
2. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan. Sehingga apabila tidak bertujuan demikian, maka mengakibatkan siksaan di akhirat[45].

TALLUQ *ILZAMI* DAN *I'LAMI*

Menurut pendapat Ashah, hubungan yang terjalin antara sebuah *taklif* dengan perbuatan yang diperintahkan (*ma'mur bih*) ada dua macam.

1. Hubungan *ilzam* (*ta'aluq ilzam*), yaitu ketika perbuatan tersebut belum dikerjakan dan sudah memasuki waktu pelaksanaannya. Maksud *ta'aluq ilzam* adalah *imtisal,* yakni melakukan sesuatu yang di perintahkan. Pendapat lain, *ta'alluq ilzam* terhubung saat perbuatan sedang dikerjakan. Menurut pengarang, pendapat ini adalah pendapat

[45] *Ibid,* hal 89

yang jelas. Dan jika dikatakan bahwa hal ini berimplikasi tidak adanya hukum durhaka manakala perbuatan yang diperintah ditinggalkan, maka dijawab bahwa celaan sebelum dilakukannya perbuatan, didasarkan atas menahan diri dari melakukan perbuatan yang diperintah, dimana menahan diri semacam ini adalah terlarang. Mengikuti versi Ashah, ulama berselisih mengenai batas waktu berlangsungnya *ta'alluq ilzam.*

01. Pendapat Ashah, *ta'aluq ilzam* tetap berlangsung manakala sesuatu yang diperintahkan sedang dikerjakan.
02. Pendapat kedua, *ta'aluq ilzam* terputus manakala sesuatu yang diperintahkan sedang dikerjakan. Karena jika tidak, akan berakibat adanya tuntutan atas sesuatu yang sudah berhasil dikerjakan dan menuntut hal macam itu tidaklah berfaidah.

2. Hubungan *i'lam* (*ta'aluq i'lam*), yaitu ketika belum masuk waktu pelaksanaannya. Maksud *ta'aluq i'lam* adalah meyakini akan kewajiban mewujudkan perbuatan yang diperintahkan[46].

Masalah di atas menurut Imam Al-Qarrafi adalah kaidah terpelik dalam ushul fiqh, padahal sedikit kegunaannya. Karena kaidah ini tidak nampak melahirkan *furu'* dalam tataran aplikasinya[47].

مَسْأَلَةٌ: اَلْأَصَحُّ أَنَّ التَّكْلِيْفَ يَصِحُّ مَعَ عِلْمِ الْآمِرِ فَقَطْ انْتِفَاءُ شَرْطِ وُقُوْعِهِ عِنْدَ وَقْتِهِ كَأَمْرِ رَجُلٍ بِصَوْمِ يَوْمٍ عُلِمَ مَوْتُهُ قَبْلَهُ وَأَنَّهُ يَعْلَمُهُ الْمَأْمُوْرُ إِثْرَ الْأَمْرِ.

Permasalahan: Pendapat Ashah, menuntut sesuatu dalam kondisi di mana hanya pemberi perintah mengetahui ketiadaan syarat terjadinya *ma'mur bih* pada waktunya. Seperti memerintahkan seseorang untuk berpuasa di hari di mana diketahui dia akan mati sebelum hari tersebut. Dan versi Ashah, orang yang diperintah (*al-ma'mur*) dinyatakan mengetahui dirinya adalah orang yang diperintah pada saat tepat setelah mendengar perintah

TAKLIF DI SAAT *AMIR* DAN *MA'MUR* MENGETAHUI SYARAT TIDAK TERPENUHI

Dalam kajian ini terdapat dua permasalahan;

Masalah pertama, sah menuntut seseorang atas sebuah perkara, dalam keadaan syarat mewujudkannya tidak terpenuhi pada waktunya. Sehingga

---

[46] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 89 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 213

[47] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 66

hal itu tidak mungkin terjadi karena syaratnya tidak ada. Masalah pertama ini ada beberapa kemungkinan sebagai berikut;

1. Pemberi perintah (*al-amir*) mengetahui tidak adanya syarat, sedangkan orang yang diperintah (*al-ma'mur*) tidak mengetahuinya. Menurut Jumhur, *taklif* dihukumi sah, bertendensi bahwa faidah *taklif* adalah menguji mukallaf (*ibtila'*). Sedangkan menurut Imam Haramain dan Mu'tazilah, tidak sah, bertendensi bahwa faidah *taklif* hanyalah untuk dilaksanakan (*imtitsal*). Contoh, memerintahkan seseorang untuk mengerjakan puasa pada hari tertentu, dimana pemberi perintah telah mengetahui bahwa orang tersebut akan meninggal dunia sebelum hari itu. Dampak teori ini dapat disaksikan dalam furu' tentang kewajiban kafarat bagi orang yang bersetubuh di siang hari Ramadhan, meskipun di pertengahan siang itu dia meninggal atau gila. Hal ini jika berpijak pada pendapat pertama. Dan tidak wajib kafarat menurut pendapat kedua.
2. Orang yang diperintah (*al-ma'mur*) mengetahui tidak adanya syarat. Menurut Adhhar, *taklif* dihukumi sah, dan pendapat kedua, tidak sah, karena faidah *taklif* tidak ditemukan. Namun hal ini disangkal dengan statemen ahli fiqh dalam masalah wanita yang mengetahui dirinya akan mengalami haid di pertengahan siang Ramadhan berdasarkan *adat* (kebiasaan) atau ucapan Nabi SAW, maka wajib baginya memulai puasa di siang hari tersebut. Juga masalah bolehnya seorang laki-laki yang terpotong penisnya melakukan taubat dari zina. Faidah dari kedua contoh di atas adalah tekad kuat melakukan ketaatan dengan mengira-ngirakan adanya kemampuan.
3. Pemberi perintah (*al-amir*) tidak mengetahui tentang tidak adanya syarat, meskipun orang yang diperintah (*al-ma'mur*) mengetahuinya. Dimana hal ini terjadi manakala pemberi perintah adalah selain *As-Syari'* (pembuat syariat). Menurut pengarang Jam'u al-Jawami', mengikuti Imam Ibn Al-Hajib, *taklif* model ini disepakati sah. Namun Imam As-Shafi Al-Hindi menegaskan, bahwa dari statemen ulama lain ada indikasi terjadi silang pendapat. Contoh, seorang majikan memerintahkan budaknya untuk menjahit pakaian esok hari.[48]
4. Syarat taklif dikatakan sah adalah orang yang ditaklif (mukalaf) sudah mengetahui pada taklif tersebut. Menurut qoul ashoh setandar dianggap mengetahuinya mukalaf terhadap taklif adalah dengan mendengarkan tentang adanya taklif tersebut (tanpa menunggu zaman terselesainya pekerjaan taklif).

[48] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 285-286

Masalah kedua, mayoritas ulama mengatakan, orang yang diperintah (*al-ma'mur*) dinyatakan mengetahui dirinya adalah orang yang diperintah pada saat tepat setelah mendengar perintah, tanpa syarat telah melewati waktu yang memungkinkan untuk melaksanakannya. Dalam arti, sebuah perbuatan yang secara dzatiyah mampu dilakukan, manakala Allah SWT memerintahkan dilakukan oleh hambanya, kemudian pada waktu itu hamba tersebut mendengarnya, kemudian memahaminya, maka hamba tersebut dinyatakan mengetahui bahwa dirinya adalah orang yang diperintah, meskipun bisa jadi dia terhalang kerena faktor kematian atau tidak mampu. Karena turunnya perintah nyata keberadaannya, sedangkan hilangnya perintah sebab tidak terpenuhinya syarat masih diragukan. Pendapat lain, pada saat tersebut *al-ma'mur* belum dinyatakan mengetahui, karena bisa jadi dia tidak mungkin melaksanakannya karena mati atau tidak mampu sebelum tiba waktunya.[49]

خَاتِمَةٌ : الْحُكْمُ قَدْ يَتَعَلَّقُ عَلَى التَّرْتِيْبِ أَوْ الْبَدَلِ فَيَحْرُمُ الْجَمْعُ أَوْ يُبَاحُ أَوْ يُسَنُّ	**Penutup** : Sebuah hukum terkadang berhubungan dengan dua hal secara berurutan, atau secara bergantian. Kemudian mengumpulkannya haram, atau mubah, atau sunnah.

HUBUNGAN HUKUM SECARA *TARTIB* ATAU *BADAL*

Sebuah hukum terkadang memiliki keterkaitan dengan dua perkara atau lebih secara *tartib* (berurutan), disebut *wajib murattab.* Atau secara *badal* (bergantian), disebut *wajib mukhayyar.*

Wajib murattab terbagi tiga bagian.

1. Haram mengumpulkan, seperti memakan hewan sembelihan dan bangkai. Keduanya boleh dikonsumsi, akan tetapi hukum boleh pada bangkai hanya berlaku manakala tidak mampu memakan hewan sembelihan, sehingga haram mengumpulkan keduanya, karena memakan bangkai diharamkan ketika masih ada hewan sembelihan.
2. Boleh mengumpulkan, seperti tayamum dan wudhu. Keduanya diperbolehkan, namun bolehnya tayammum adalah ketika tidak mampu berwudhu. Namun terkadang keduanya boleh dikumpulkan, seperti seseorang yang bertayammum karena mengalami luka di sekujur anggota wudhu dan khawatir lama

[49] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 91, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 67

sembuhnya. Akan tetapi kemudian dia berwudhu dengan menanggung resiko sembuh yang lama. Meskipun tayammum yang dilakukan dinyatakan batal karena tidak ada faidahnya.

3. Sunnah mengumpulkan, seperti mengerjakan semua bentuk opsi kafarat persetubuhan di siang Ramadahan. Ketiga bentuk kafarat hukumnya wajib, namun kewajiban memberi makan fakir-miskin adalah ketika tidak mampu melakukan puasa, dan kewajiban puasa adalah ketika tidak mampu memerdekakan budak. Hanya saja sunnah mengumpulkan ketiganya[50], dan masing-masing diniati kafarat, meskipun kewajiban sudah gugur dengan yang pertama, sebagaimana niat dalam shalat yang diulangi.

Kemudian *wajib mukhayyar* juga terbagi tiga bagian.

1. Haram mengumpulkan, seperti seperti menikahkan perempuan dengan dua orang laki-laki (poliandri).
2. Boleh mengumpulkan, seperti menutupi aurat dengan dua pakaian sekaligus.
3. Sunnah mengumpulkan, seperti opsi pada kafarat sumpah[51].

[50] Imam As-Subki mengatakan, pembuatan contoh semacam ini tidak saya ketahui dalilnya, karena saya belum pernah mendengar seorangpun dari ahli fiqh mengatakan sunnah mengumpulan tiga macam kafarat tersebut. Mungkin yang dimaksud ahli ushul adalah memperbanyak *sabab* lepas dari tanggungan kafarat demi kehati-hatian_ Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 68

[51] *Ibid,* dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 92

KITAB PERTAMA ; AL-KITAB DAN PEMBAHASAN BEBERAPA DALIL UCAPAN

الْكِتَابُ الْأَوَّلُ فِي الْكِتَابِ وَمَبَاحِثِ الْأَقْوَالِ

اَلْكِتَابُ الْقُرْآنُ وَهُوَ هُنَا اللَّفْظُ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُعْجِزُ بِسُورَةٍ مِنْهُ الْمُتَعَبَّدِ بِتِلَاوَتِهِ	Al-Kitab adalah Al-Qur'an. Dan yang dikehendaki dengan Al-Qur'an di sini (yakni dalam pembahasan ushul fiqh) ialah lafadz yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, sebagai mukjizat (pembenar risalah kenabian) dengan satu surat darinya, yang menjadi sarana ibadah dengan membacanya.

DEFINISI AL-QUR'AN

Al-Qur'an ialah suatu lafadz yang diturunkan kepada nabi Muhammad SAW sebagai pembenar pengakuan kerasulan *(i'jaz)* dengan satu surat dan membacanya dinilai sebagai ibadah. Dengan penjelasan definisi sebagai berikut.

1. Dari kata 'lafadz yang diturunkan', maka mengecualikan hadist-hadits yang tidak diriwayatkan dari Allah SWT (*ghair ar-rabbaniyyah*), yakni hadits nabawi. Karena hadits nabawi bukanlah lafadz yang diturunkan, dan hanya maknanya saja yang diturunkan, sedangkan peredaksian lafadznya dilakukan oleh Nabi SAW. Sebab itulah, bagi yang ahli bahasa, boleh meriwayatkannya secara makna, tidak terikat dengan redaksinya.
2. Dari kata 'kepada nabi Muhammad SAW', maka mengecualikan kitab-kitab *samawi* lainnya, seperti kitab Taurat dan Injil.
3. Dari kata 'pembenar pengakuan kerasulan', maka mengecualikan hadits-hadits yang diriwayatkan dari Allah SWT (*ar-rabbaniyyah*), atau hadits *qudsi*. Mengikuti pendapat bahwa redaksi lafadz dalam hadits seperti ini diturunkan dari Allah SWT. Contoh HR. Bukhari Muslim,

   أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي

   "Aku sesuai dengan persangkaan hamba-Ku pada-Ku"
4. Dari kata 'dengan satu surat', maksudnya adalah satu surat dari beberapa surat dalam Al-Qur'an, meskipun yang terpendek, seperti Al-Kautsar yang berisi tiga ayat, atau surat lain yang kadarnya sama. Mengecualikan sebagian surat yang berisi kurang dari kadar Al-Kautsar. Pendapat lain dari Imam As-Syamsu Al-Birmawi menyatakan bahwa *i'jaz* dapat terwujud dengan dua atau satu ayat, selama

kandungan ayat tersebut memiliki nilai *ta'jiz* (membenarkan kerasulan), tidak seperti ayat;

ثُمَّ نَظَرَ (المدثر : ٢١)

"kemudian dia memikirkan"

5. Dari kata 'dan membacanya dinilai sebagai ibadah', maksudnya adalah yang selamanya dinilai ibadah. Mengecualikan ayat yang telah dinasakh, seperti;

الشَّيْخُ وَ الشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا الْبَتَّةَ

"Laki-laki tua dan wanita tua ketika keduanya berzina, maka rajamlah keduanya dengan pasti"

Definisi Al-Qur'an di atas adalah menurut kalangan pakar ushul, sedangkan definisi menurut ahli kalam ialah arti yang ditunjukan oleh lafadz yang menetap pada dzat Allah SWT. Al-Qur'an merupakan salah satu hujjah, dalam arti keberadaan Al-Qur'an merupakan salah satu dari lima sumber hukum Islam.[1]

وَمِنْهُ الْبَسْمَلَةُ أَوَّلَ كُلِّ سُوْرَةٍ فِيْ الْأَصَحِّ غَيْرَ بَرَاءَةٍ لاَ الشَّاذُّ فِيْ الْأَصَحِّ وَالسَّبْعُ مُتَوَاتِرَةٌ وَلَوْ فِيْمَا هُوَ مِنْ قُبَيْلِ الْأَدَاءِ كَالْمَدِّ

Termasuk dari Al-Qur'an ialah *basmalah* pada permulaan setiap surat, selain surat *Bara'ah*, menurut *qaul ashah*. Bukan (termasuk Al-Qur'an) bacaan *syadz*, menurut *qaul ashah*. *Qira'ah Sab'ah* adalah *mutawatir*, meskipun bacaan yang termasuk *ada'* (tata cara pelafalan), seperti bacaan *mad*.

BASMALAH TERMASUK AL-QUR'AN

Ulama sepakat bahwa Basmalah merupakan bagian dari Al-Qur'an dalam pertengahan surat An-Naml, yakni pada ayat 30;

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman dan sesungguhnya (isi)nya: "Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang"

Sebaliknya, ulama juga menyepakati bahwa Basmalah bukan bagian dari Al-Qur'an pada permulaan surat Bara`ah atau surat At-Taubah. Karena surat Bara`ah diturunkan dalam konteks peperangan, dimana substansinya tidak serasi dengan Basmalah yang memiliki substansi rahmat dan kasih sayang.

---

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 95, dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 224-227

Sedangkan mengenai eksistensi Basmalah pada permulaan surat Al-Fatihah dan surat-surat yang lain, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, Basmalah pada permulaan setiap surat termasuk Al-Fatihah adalah bagian dari Al-Qur'an. Karena Basmalah tertulis sama dengan *khath* (tulisan) surat-surat dalam beberapa mushaf para Sahabat Nabi SAW[2]. Padahal mereka sangat melarang penulisan sesuatu yang bukan termasuk Al-Qur'an, bahkan harakat atau titik sekalipun. Berpijak pada versi ini, menurut pendapat shahih, Basmalah berstatus Al-Qur'an secara hukum, bukan secara *qath'i* (pasti). Dalam arti, sebuah surat tidak sempurna tanpa membaca Basmalah di permulaannya, bahkan shalat tidak sah manakala Basmalah ditinggalkan di awal Al-Fatihah. Namun bagi yang mengingkarinya tidak ditetapkan vonis kufur, sebab adanya silang pendapat dalam masalah ini.
2. Pendapat kedua, bukan bagian dari Al-Qur'an secara mutlak.
3. Pendapat ketiga, menjadi bagian dari Al-Qur'an dalam Al-Fatihah, bukan dalam surat-surat yang lain. Karena Allah SWT secara *adat* memulai Al-Kitab dari beberapa kitab-Nya dengan Basmalah. Disampaikan oleh kalangan Syafi'iyyah dan Imam Abu Bakar Al-Baqilani dari kalangan Malikiyyah, dan ulama lain. Sedangkan dalam awal surat-surat lain berfungsi sebagai pemisah antar surat.

BACAAN *SYADZ* BUKAN TERMASUK AL-QUR'AN

Bacaan *syadz* yaitu bacaan yang diriwayatkan oleh perorangan (*ahad*) dan tidak mencapai kualifikasi *qira'ah shahihah* (bacaan yang benar), seperti lafadz أَيْمَانَهُمَا yang terdapat dalam rangkaian ayat[3];

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْمَانَهُمَا

Diperselisihkan, apakah bacaan tersebut termasuk Al-Qur'an ataukah tidak.

1. Menurut Ashah, bukan termasuk bagian dari Al-Qur'an. Karena tidak diriwayatkan secara mutawatir atau yang selevel dengan mutawatir. Padahal Al-Qur'an dalam posisi *i'jaz*-nya, dimana manusia tidak mungkin menirunya meskipun hanya surat terpendek, menuntut eksistensinya ternukil secara mutawatir.

---

[2] Lain halnya dengan nama-nama surat, meskipun juga tertulis di permulaan surat-surat, akan tetapi tidak menggunakan *khath* yang sama dengan surat-surat tersebut, bahkan ditulis dengan *khath* dan tinta yang berbeda.

[3] Sedangkan periwayatan secara mutawatir tidak mencantumkan lafadz أَيْمَانَهُمَا.

2. Pendapat kedua, termasuk bagian dari Al-Qur'an. Karena menganggap kemutawatirannya telah terjadi di kurun pertama, sebab keadilan perawinya, dimana hal tersebut sudah mencukupi.

QIRA`AH SAB'AH

*Qira`ah sab'ah* ialah suatu *qira'ah* atau bacaan yang diriwayatkan oleh tujuh Imam, yakni Imam Abu `Amr, Imam Nafi', Imam Ibnu Katsir, Imam 'Amir, Imam 'Ashim, Imam Hamzah Dan Imam Kisa`i.

Ketujuh *qira'ah* (bacaan) di atas adalah *mutawatir* dari Rasulullah sampai pada kita, dalam arti bacaan tersebut diriwayatkan oleh segolongan orang yang tidak memungkinkan timbul kesepakatan dari mereka untuk berdusta kepada golongan serupa dan seterusnya. Dari sini diperselisihkan mengenai kemutawatiran hal-hal yang terkait dengan *ada'*, yakni pengambilan bacaan dari para guru[4]. *Ada'* merupakan sifat dari lafadz, dimana keberadaan lafadz tersebut tidak terikat dengannya.

1. Mayoritas ushuliyyin menyatakan, persoalan seputar *ada'* tergolong *mutawatir.*
2. Imam Ibnu Hajib berpendapat, persoalan seputar *ada'* tidak tergolong *mutawatir.* Sebagaimana bacaan *mad wajib muttashil, mad jaiz munfashil*, membaca *takhfif* huruf hamzah dan bacaan *imalah.* Imam Ibn Al-Jazari mengomentari, bahwa pendapat ini belum ada sebelumnya dari kalangan ushuliyyin.
3. Imam Abu Syamah berpendapat, termasuk yang tidak *mutawatir* adalah lafadz-lafadz yang masih diperselisihkan di antara ulama ahli *qira'ah.* Seperti pengucapan lafadz dengan huruf ber-*tasydid.*[5]

وَتَحْرُمُ الْقِرَاءَةُ بِالشَّاذِ وَالْأَصَحُّ
أَنَّهُ مَا وَرَاءَ الْعَشْرِ وَأَنَّهُ يَجْرِي
مَجْرَى الْآحَادِ

Haram membaca *qira'ah syadz.* Menurut *qaul Ashah, qira'ah syadz* adalah selain *qira'ah asyrah* (bacaan riwayat sepuluh orang Imam). Dan versi Ashah, *qira'ah syadz* berlaku sebagaimana diberlakukannya hadis *âhâd* (dalam kehujjahannya).

---

[4] Ada dua metode pengambilan dari guru, *pertama,* murid mendengarkan bacaan para guru. Cara ini adalah metode *mutaqaddimin. Kedua,* murid membaca di hadapan guru, dan mereka mendengarkannya. Cara ini merupakan metode *mutaakhhirin.* Namun yang terbaik adalah mengkombinasikan dua metode di atas. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 97

[5] *Ibid,* hal. 98

HUKUM MEMBACA *QIRA'AH SYADZ*

Dalam pembahasan terdahulu, menurut pendapat Ashah, bacaan yang diriwayatkan secara *ahad* (perorangan) atau disebut juga dengan *qira'ah syadz*, bukan termasuk bagian dari Al-Qur'an. Berpijak pada alasan ini, ulama menyepakati larangan membaca *qira'ah syadz*, baik di dalam shalat atau di luar shalat. Hukum ini berlaku ketika pembaca meyakini *qiraah syadz* termasuk Al-Qur'an. Bahkan hanya sekedar meyakini *qiraah syadz* termasuk Al-Qur'an, tanpa disertai membaca, hukumnya juga haram. Dan jika hanya sekedar membaca tanpa disertai keyakinan bahwa *qiraah syadz* termasuk Al-Qur'an, maka tidak terlarang.

Imam An-Nawawi berkata, membaca *qiraah syadz* mengakibatkan batalnya shalat, manakala sampai merubah makna, atau menambah dan mengurangi huruf, dalam keadaan disengaja dan mengetahui keharamannya. Dan apabila dibaca tanpa ada unsur kesengajaan, maka tidak membatalkan shalat, meskipun sunnah menggantinya dengan sujud *sahwi*.

BEBERAPA *QIRA'AH SYADZ*

Dalam hal ini diperselisihkan *qira'ah* yang masuk kategori *syadz* dari beberapa *qira'ah* yang dikenal.

1. Pendapat Ashah, yang tergolong *syadz* adalah selain *qira'ah 'asyrah* (sepuluh *qira'ah*), yakni *qira'ah* dari tujuh imam (*qira'ah sab'ah*) ditambah *qira'ah* Imam Ya'qub, Abi Ja'far dan Imam Khalaf. Pendapat ini disampaikan oleh ulama ahli *qira'ah,* kalangan ahli fiqh, termasuk Imam Al-Baghawi dan Imam As-Subki. Dikarenakan *qira'ah* dari tiga imam terakhir tidak menyalahi *rasm* dari *qira'ah sab'ah* dari sisi keakuratan sanad, kebenaran tata bahasa Arab dan kesesuaian dengan *rasm utsmani.*
2. Pendapat kedua, yang tergolong *syadz* adalah selain *qira'ah sab'ah* (bacaan riwayat tujuh imam). Versi ini disampaikan oleh kalangan ahli ushul, dan sekelompok ahli fiqh, termasuk Imam An-Nawawi. Menurut pendapat ini, haram hukumnya membaca dengan *qiraah* tiga imam, Imam Ya'qub, Abi Ja'far dan Imam Khalaf.

FUNGSI HUJJAH *QIRA'AH SYADZ*

Mengenai kehujjahan *qira'ah syadz*, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat Ashah menyatakan, eksistensi *qira'ah syadz* sejajar dan diberlakukan sama dengan *khabar ahad.* Karena *qira'ah syadz* dinukil dari Nabi SAW, sedangkan ditiadakannya status khusus sebagai Al-

Qur'an, tidak serta merta meniadakan status umumnya sebagai sebuah *khabar*. Contoh, 'أَيْمَانَهُمَا' yang terdapat dalam rangkaian ayat;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْمَانَهُمَا

Banyak ulama fiqh madzhab Syafi'i menggunakan *qira'ah syadz* di atas untuk menetapkan hukum potong tangan kanan bagi pencuri[6].

2. Pendapat kedua didukung sebagian Ashhab As-Syafi'i, tidak bisa dijadikan hujjah. Karena *qira'ah syadz* dinukil dari Nabi SAW sebagai Al-Qur'an, padahal status ke-*qur'an*-annya belum dipastikan sebab tidak diriwayatkan secara mutawatir. Sehingga manakala status ke-*qur'an*-annya belum dipastikan, maka status ke-*khabar*-annya juga belum bisa dipastikan[7].

وَأَنَّهُ لَا يَجُوْزُ وُرُودُ مَا لَا مَعْنَى لَهُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَلَا مَا يُعْنِي بِهِ غَيْرُ ظَاهِرِهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ	Dan menurut pendapat Ashah, tidak boleh (secara akal) adanya lafadz yang tidak bermakna dalam Al-Qur'an dan *as-sunnah*. Juga tidak boleh (secara akal) adanya lafadz yang dikehendaki selain makna *dhahir*-nya kecuali dengan dalil.

LAFADZ TANPA MAKNA DALAM AL-QUR'AN

Menurut pendaapat Ashah, tidak diperbolehkan dalam Al-Qur'an atau As-Sunnah terdapat lafadz yang tidak mempunyai makna. Karena hal tersebut akan dianggap layaknya mengigau. Hal ini tidak patut terjadi pada manusia berakal, apalagi pada Allah SWT dan Rasul-Nya.

Secara berseberangan golongan Hasyawiyah memperbolehkan hal tersebut terjadi. Seperti yang terdapat pada beberapa permulaan surat, seperti طه dan ن. Sedangkan As-Sunnah disamakan dengan Al-Qur'an. Pendapat ini disangkal, bahwa huruf-huruf tersebut sebenarnya mempunyai sebuah makna, termasuk di antaranya sebagai nama bagi sebuah surat.

Imam Al-'Iraqi berkomentar, perbedaan pendapat di atas terjadi pada lafadz-lafadz yang memiliki makna, hanya saja akal pikiran kita tidak

---

[6] Ulama memilah, *qira'ah syadz* yang dapat dibuat hujjah adalah yang datang dalam rangka menjelaskan hukum, seperti contoh di atas yang menjelaskan hukum bagian yang dipotong dalam kasus pencurian. Sedangkan yang datang membawa hukum baru, seperti dalam *qira'ah* 'مُتَتَابِعَاتٍ' pada ayat فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ maka tidak bisa dijadikan hujjah. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 99-100

[7] *Ibid*, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 73

mampu memahaminya, seperti yang terdapat pada beberapa awal surat. Sedangkan lafadz-lafadz yang tidak memiliki makna sama sekali, ulama sepakat tidak memperbolehkannya.

Selanjutnya, menurut mayoritas ulama, dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah boleh dikatakan, "Kalimat ini *ziyadah*", seperti kalimat فَوْقَ dalam ayat;

فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ

"dan jika anak itu semuanya perempuan dua (atau lebih), maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan"

Hal tersebut diperbolehkan manakala berpijak pada definisi *zaidah,* bahwa *zaidah* adalah sebuah perkara dimana tanpa keberadaannya, kalam tidak menjadi cacat (berubah). Bukan dengan definisi, sebuah perkara yang sama sekali tidak memiliki makna.[8]

KEBERADAAN MAKNA SELAIN *DHAHIR*

Dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah tidak diperbolehkan terdapat lafadz yang dikehendaki selain makna *dhahir*-nya tanpa adanya dalil yang memperjelas maksudnya, dalam arti dalil yang memalingkan lafadz dari makna *dhahir*-nya, baik disertai penentuan maksud maknanya, sebagaimana madzhab ulama *khalaf,* atau tidak, sebagaimana madzhab salaf. Seperti lafadz 'am (umum) yang ditakhsish dengan dalil lain yang turun sesudahnya.

Pendapat berbeda disampaikan kelompok Murji'ah, mereka memperbolehkan hal tersebut terjadi tanpa dalil. Mereka mengatakan, maksud ayat dan hadits yang secara *dhahir* menjelaskan siksaan bagi mukmin pelaku maksiat adalah menakut-nakuti saja. Hal ini dipengaruhi akidah mereka, bahwa perbuatan maksiat tidak mempengaruhi seseorang, manakala disertai keimanan, sebagaimana ketaatan tidak mempengaruhi seseorang manakala disertai kekufuran.[9]

وَأَنَّهُ لَا يَبْقَى مُجْمَلٌ كُلِّفَ بِالْعَمَلِ بِهِ غَيْرَ مُبَيَّنٍ وَأَنَّ الْأَدِلَّةَ النَّقْلِيَّةَ قَدْ تُفِيْدُ الْيَقِيْنَ بِانْضِمَامِ غَيْرِهَا	Dan menurut pendapat Ashah, tidak ada lafadz *mujmal* yang dituntut untuk diamalkan dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah, belum dijelaskan. Serta (menurut pendapat Ashah), dalil-dalil *naqli* terkadang menyimpulkan keyakinan sebab terkumpulnya unsur lain.

[8] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 101
[9] *Ibid*

KEBERADAAN *MUJMAL* TANPA *BAYAN*

Ulama berselisih pendapat, mengenai keberadaan *mujmal* yang belum diperjelas maksudnya dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah. Dalam arti, makna yang dikehendaki masih belum jelas sampai wafatnya Rasulullah SAW.

1. Pendapat Ashah, tidak terdapat ayat *mujmal* yang dituntut untuk mengamalkannya, belum diperjelas atau masih dalam keadaan *mujmal* hingga wafatnya Nabi SAW. Karena penjelasan tersebut dibutuhkan agar tidak berimplikasi terjadinya sebuah tuntutan atas sesuatu di luar batas kemampuan.
2. Pendapat kedua, tidak terdapat ayat *mujmal* yang belum diperjelas maksudnya secara mutlak. Karena Allah SWT telah menyempurnakan agama Islam sebelum wafatnya Rasulullah SAW, sebagaimana QS. Al-Maidah : 03;

   الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

   "Pada hari ini telah Kusempurnakan untukmu agamamu"
3. Pendapat ketiga, terdapat ayat *mujmal* yang belum diperjelas maksudnya. Berdalil QS. Ali Imran : 07;

   وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

   "Dan tidaklah mengetahui ta'wilnya (ayat mutasyabihat) selain Allah"

   Dikarenakan *waqaf* pada ayat ini terletak pada إِلَّا اللَّهُ, sebagaimana pendapat Jumhur. Hal ini berlaku juga pada As-Sunnah, karena tidak ada pendapat yang membedakan keduanya.[10]

DALIL *NAQLI* TERKADANG BERFAIDAH YAKIN

Ulama berselisih pendapat mengenai kekuatan dalil *naqli* dalam menghasilkan sebuah keyakinan.

1. Pendapat Ashah, menghasilkan keyakinan apabila dalil-dalil tersebut ditopang faktor lain, seperti faktor kemutawatiran atau *qarinah haliyah* (bukti empiris), seperti *musyahadah* (menyaksikan langsung). Seperti dalil-dalil tentang kewajiban shalat, dimana para sahabat memahami makna yang dikehendaki dari dalil tersebut melalui *qarinah musyahadah* (bukti yang didasari penyaksian langsung) terhadap perbuatan shalat yang dilakukan Rasulullah SAW, yang mana beliau selalu melakukannya baik dalam keadaan sehat atau sakit, ditambah adanya anjuran-anjuran langsung dari Beliau untuk melaksanakannya.

[10] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 102

Sedangkan kita mendapatkan keyakinan atas dalil wajibnya shalat berdasarkan penukilan *qarinah-qarinah* tersebut kepada kita secara *mutawatir.*

2. Pendapat kedua, secara mutlak menghasilkan keyakinan. Diriwayatkan Imam Al-Amidi dari golongan Hasyawiyah
3. Pendapat ketiga, secara mutlak tidak menghasilkan keyakinan. Karena tidak diyakininya maksud dari dalil tersebut. [11]

[11] *Ibid,* hal 76 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 232-233

(الْمَنْطُوْقُ وَالْمَفْهُوْمُ)

MANTHUQ DAN MAFHUM

الْمَنْطُوْقُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِيْ مَحَلِّ النُّطْقِ وَهُوَ إِنْ أَفَادَ مَا لاَ يَحْتَمِلُ غَيْرَهُ كَزَيْدٌ فَنَصٌّ، أَوْ مَا يَحْتَمِلُ بَدَلَهُ مَرْجُوْحًا كَالْأَسَدِ فَظَاهِرٌ	*Manthuq* ialah makna yang ditunjukkan oleh sebuah lafadz, dalam wilayah pengucapannya. Apabila lafadz tersebut menghasilkan sebuah makna yang tidak mungkin mengarah pada makna lain, seperti lafadz *Zaid*, maka disebut *nash*. Atau menghasilkan makna yang mungkin mengarah pada makna lain yang diungguli, seperti lafadz أَسَدٌ (yang di artikan *hewan buas*), maka disebut *dhahir*.

DEFINISI *MANTHUQ*

Suatu lafadz manakala ditinjau penunjukkannya atas sebuah makna terbagi dua macam, *manthuq* dan *mafhum*.

Manthuq adalah sebuah makna yang ditunjukkan suatu lafadz dalam wilayah pengucapannya. Baik berupa hukum, seperti haramnya berkata kasar pada orang tua yang ditunjukkan oleh ayat;

فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ (الإسراء: ٢٣)

"Janganlah kamu berkata kasar pada kedua orang tua"

Makna berupa hukum haram berkata kasar pada orang tua ditunjukkan oleh pengucapan lafadz dari ayat tersebut. Atau berupa selain hukum, seperti makna seseorang yang bernama Zaid yang ditunjukkan dari kalimat جَاءَ زَيْدٌ (Zaid telah datang).

NASH DAN *DHAHIR*

Manthuq diklasifikasikan menjadi dua macam :

1. *Nash,* yakni manakala menghasilkan makna yang tidak terbuka kemungkinan diarahkan pada makna lain. Contoh, lafadz 'Zaid' dalam kalimat جَاءَ زَيْدٌ (Zaid telah datang). Makna yang dihasilkan dari contoh ini adalah sosok tertentu, tanpa ada kemungkinan diarahkan pada makna lain.
2. *Dhohir,* yakni manakala menghasilkan makna yang terbuka kemungkinan diarahkan pada makna lain yang *marjuh* (lemah) sebagai pengganti makna pertama. Contoh, رَأَيْتُ الْيَوْمَ الْأَسَدَ (hari ini saya melihat harimau). Lafadz الْأَسَدَ memiliki makna hewan buas, namun

berpeluang diarahkan pada makna lelaki pemberani, dimana makna ini *marjuh* karena termasuk makna majaz.

Sedangkan manakala menghasilkan makna yang terbuka kemungkinan diarahkan pada makna lain yang setara (*musawi*), seperti ثَوْبُ زَيْدٍ جَوْنٌ, kata جَوْنٌ mungkin dimaknai hitam dan putih secara setara, maka disebut dengan *mujmal.*[12]

ثُمَّ إِنْ دَلَّ جُزْؤُهُ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ فَمُرَكَّبٌ وَ إِلاَّ فَمُفْرَدٌ	Selanjutnya, lafadz jika bagian juznya menunjukkan makna juz dari maknanya lafadz, dinamakan *murakkab*, dan jika sebaliknya maka dinamakan *mufrad.*

MURAKKAB DAN *MUFRAD*

Ditinjau dari sudut pandang berbeda, lafadz terbagi juga menjadi *murakkab* dan *mufrad.*

1. *Murakkab*, yaitu sebuah lafadz yang *juz* atau per bagian dari lafadz tersebut menunjukan pada per bagian dari makna utuhnya. Contoh, kalimat غُلَامُ زَيْدٍ (Budak milik Zaid), dimana *juz* penyusun lafadz ini, yakni غُلَامٌ dan زَيْدٌ masing-masing menunjukan per bagian dari makna utuhnya, غُلَامٌ artinya budak dan زَيْدٌ artinya Zaid. Dalam hal ini meliputi *tarkib idhafi,* sebagaimana contoh di atas, *tarkib isnadi,* contoh زَيْدٌ قَائِمٌ (Zaid berdiri), atau *tarkib taqyidi,* contoh اَلْحَيَوَانُ النَّاطِقُ (Hewan yang mampu berpikir).
2. *Mufrad*, yaitu sebuah lafadz yang *juz* atau per bagian dari lafadz tersebut tidak menunjukan pada per bagian dari makna utuhnya. Gambaran lafadz *mufrad* ada tiga variasi.
   a. Lafadz yang tidak memiliki *juz* (penyusun), seperti hamzah istifham.
   b. Lafadz yang memiliki *juz* (penyusun), namun tidak menunjukan makna. Contoh, lafadz زَيْدٌ yang tersusun dari huruf *za', ya'*, dan *dal,* dimana masing-masing tidak menunjukkan makna.
   c. Lafadz yang memiliki *juz* (penyusun) dan menunjukkan makna, namun bukan per bagian dari makna utuhnya. Contoh, nama seseorang عَبْدُ اللهِ (Abdullah), dengan penyusun berupa lafadz عَبْدٌ

[12] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 104

dan الله, hanya saja makna yang ditunjukkan oleh penyusun tersebut bukan per bagian dari makna utuhnya[13].

وَدِلاَلَتُهُ عَلَى مَعْنَاهُ مُطَابَقَةٌ وَعَلَى
جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ وَلاَزِمِهِ الذِّهْنِيِّ
الْتِزَامٌ وَالأُوْلَيَانِ لَفْظِيَّتَان
وَالأَخِيْرَةُ عَقْلِيَّةٌ
ثُمَّ هِيَ إِنْ تَوَقَّفَ صِدْقُ الْمَنْطُوْقِ
أَوْ صِحَّتُهُ عَلَىْ إِضْمَارٍ فَدَلاَلَةُ
اقْتِضَاءٍ وَإِلاَّ فَإِنْ دَلَّ عَلَىْ مَا لَمْ
يُقْصَدْ فَدَلاَلَةُ إِشَارَةٍ وَإِلاَّ فَدَلاَلَةُ
إِيْمَاءٍ

Menunjukkanya lafadz pada arti yang selaras dengan lafadz, dinamakan *muthabaqah*. Dan jika menunjukkan pada sebagian dari makna lafadz, maka dinamakan *tadhammun*. Serta apabila menunjukkan pada kelaziman makna lafadz sebangsa hati, maka disebut *iltizam*. Dua *dalalah* pertama (*muthabaqah* dan *tadhammun*) terkategori sebagai *dalalah lafdziyyah*. Sedangkan yang terakhir (dalalah *iltizam*) bersifat *'aqliyah*. Kemudian bagian terakhir (dipilah), apabila kebenaran atau keabsahan maknanya tergantung pada penyimpanan lafadz, maka dinamakan *dalalah iqtidho'*. Dan jika tidak, maka apabila menunjukkan pada arti yang tidak dikehendaki maka disebut dengan *dalalah isyarah*. Jika tidak, maka disebut *dalalah imâ'*.

DALALAH MUTHABAQAH, TADHAMMUN DAN ILTIZAM

Dalalah (indikator) menurut definisi ulama ushul adalah makna baru pada suatu perkara yang dihasilkan dari penyamaan pada perkara lain. Dalam arti, eksistensi sebuah perkara dimana dengan memahaminya akan memunculkan pemahaman atas perkara lain. Terbagi dua macam, *lafdziyyah* dan *ghairu lafdziyyah*.

Dalalah lafdziyyah diklasifikasikan menjadi tiga macam :

1. *'Aqliyah,* yaitu lafadz yang menjadi petunjuk (*dalalah*) dengan perantaraan analisa akal terhadap lafadz tersebut. Contoh, keberadaan lafadz menunjukkan (mengindikasikan) hidupnya orang yang melafadzkannya.
2. *Thabi'iyyah ('Adat),* yaitu lafadz yang menjadi petunjuk (*dalalah*) dengan perantaraan sifat alami (pembawaan) yang biasa terjadi dari lafadz tersebut. Contoh, suara batuk mengindikasikan adanya sakit dada (paru-paru).
3. *Wadh'iyyah*, yaitu lafadz yang menjadi petunjuk (*dalalah*) dengan perantaraan ketetapan istilah (kesepakatan manusia) yang telah ada sebelumnya terhadap lafadz tersebut. Bagian inilah yang akan

[13] *Ibid*

dibahas dalam bab ini. Contoh, دِلَالَةُ الْأَسَدِ عَلَى الْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِسِ (Kata 'harimau' menunjukkan pada spesies hewan buas).

Dalam hal ini, *dalalah lafdziyah wadh'iyyah* dikelompokkan menjadi tiga macam, yaitu :

a. *Muthabaqah* (dalil kata cocok), yaitu *dalalah* lafadz (indikator kata) terhadap keseluruhan makna yang ditetapkan untuk kata tersebut. Contoh, دِلَالَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ (Ungkapan 'manusia' menunjukkan pada spesies hewan yang berakal)
b. *Tadhammun* (dalil kandungan), yaitu *dalalah* lafadz atau (indikator kata) terhadap sebagian dari makna lengkap yang terkandung pada kata tersebut.

   Contoh, دِلَالَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ أَوِ النَّاطِقِ (Ungkapan 'manusia' yang menunjukkan bahwa dia adalah spesies hewan atau menunjukkan dia berakal).
c. *Iltizamiyyah* (dalil kata kelaziman), yaitu *dalalah* lafadz (indikator kata) terhadap sesuatu yang berada di keluar kandungan makna yang telah ditetapkan pada kata tersebut. Akan tetapi masih merupakan hal yang *lazim* (berkaitan erat) secara *dzihni* (analisa hati) dengan kandungan makna dari kata tersebut.
   Contoh, دِلَالَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى قَبُوْلِ الْعِلْمِ (Ungkapan 'manusia' yang menunjukkan bahwa dia dapat menerima ilmu pengetahuan).

Kemudian *manthuq* dari sudut pandang kejelasan maknanya terklasifikasi menjadi dua[14] ;

1. *Manthuq sharih*, yaitu makna yang ada peletakan lafadznya. Penunjukan *manthuq* model ini adalah dengan *dalalah muthabaqah* atau *tadhammun*.
2. *Manthuq ghairu sharih*, yaitu makna yang tidak ada peletakan lafadznya, namun menjadi kelaziman dari peletakan lafadznya. Penunjukan *manthuq* model ini adalah dengan *dalalah iltizamiyah*. Selanjutnya terklasifikasi menjadi tiga.
   a) *Dalalah iqtidha'*, yakni manakala kebenaran *manthuq* atau keabsahannya secara akal atau syara' tergantung dengan adanya pengira-ngiraan.

[14] Dr Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal 358

Contoh 01 (kebenaran *manthuq* tergantung dengan adanya pengira-ngiraan), adalah hadits Nabi SAW :

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ

"dibebaskan dari umatku siksaan yang timbul dari kesalahan dan kelalaian"

Dari hadits di atas mengira-ngirakan lafadz مُؤَاخَذَةٌ (siksaan) karena tanpa adanya lafadz tersebut *manthuq* tidak dapat dibenarkan, karena kenyataannya kesalahan dan kelalaian ada di tengah umat.

Contoh 02 (keabsahan *manthuq* secara akal tergantung dengan adanya pengira-ngiraan) adalah QS. Yusuf : 82 :

وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ

"Bertanyalah pada (penduduk) desa"

Dalam contoh ini, dikira-kirakan lafadz أَهْلَ (penduduk), karena lafadz الْقَرْيَةَ memiliki makna sekumpulan bangunan yang secara akal tidak mungkin untuk ditanyai.

Contoh 03 (keabsahan *manthuq* secara syara' tergantung dengan adanya pengira-ngiraan), adalah ucapan seseorang pada pemilik budak :

اعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي

"Merdekakan hambamu dari diriku"

Maka, pemerdekaan tersebut dihukumi sah bagi orang tersebut dengan mengira-ngirakan terjadinya perpindahan kepemilikan terlebih dahulu dari pemilik budak. Karena secara syara', keabsahan pemerdekaan tergantung pada adanya kepemilikan. Sehingga dalam hal ini dikira-kirakan adanya kepemilikan melalui pembelian sebelum kalimat di atas terucap[15].

b) *Dalalah ima'*, disebut juga *tanbih*, yaitu manakala kebenaran atau keabsahan *manthuq* tidak tergantung pada pengira-ngiraan dan lafadz menunjukkan pada makna yang dimaksud secara *dzatiyah*. Imam Wahbah Az-Zuhaili menjabarkan, bahwa mutakalim dalam mengungkapkan kalimat dibarengi indikasi sebuah *'illat* atas hukum. Seperti memerintahkan memerdekakan budak ketika jimak, dalam hal ini menunjukkan bahwa jimak merupakan 'illat dari memerdekakan budak.

[15] Az-Zarkasyi, *Al-Mantsur*, vol IV hal. 92

c) *Dalalah isyarah*, yaitu manakala kebenaran atau keabsahan *manthuq* tidak tergantung pada pengira-ngiraan dan lafadz menunjukkan pada makna yang tidak dimaksud secara *dzatiyah*. Sebagaimana firman Allah SWT :

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَاءِكُمْ (البقرة:١٨٧)

"Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu"

Ayat ini memiliki *dalalah isyarah* manakala menunjukkan hukum sah puasanya seseorang yang tatkala masuk waktu subuh masih dalam keadaan junub. Karena makna ini adalah kelaziman dari makna yang dimaksud berupa hukum halal menggauli istri di malam bulan puasa yang juga mencakup bagian terakhir dari malam.

Dalalah muthabaqah dan *dalalah tadhammun* menurut pengarang termasuk petunjuk yang berkaitan dengan lafadz. Dikarenakan *dalalah* (petunjuk) murni muncul dari *dzatiyyah*-nya lafadz tersebut dengan tanpa mengalami perubahan, sedangkan perubahan yang terjadi pada *dalalah* tersebut bukan muncul dari *dzatiyah*-nya lafadz, akan tetapi dari sisi penisbatan (yakni jika dalalah tersebut dinisbatkan pada semua juz-juznya lafadz dinamakan *dalalah muthabaqah*. Dan jika *dalalah* tersebut dinisbatkan pada salah satu dari juz-juznya arti sebuah lafadz maka dinamakan *dalalah tadhammun*). Sedangkan *dalalah iltizam* merupakan *dalalah* yang berkaitan dengan akal, dikarenakan ketergantungan akal atas perpindahan hati dari makna lafadz menuju kelaziman dari makna lafadz tersebut[16]. Hanya saja menurut pengarang Jam'u Al-Jawami', *dalalah tadhammun* termasuk *dalalah* yang berkaitan dengan akal, karena adanya ketergantungan akal atas perpindahan hati dari makna lafadz menuju juz maknanya.

Menurut pakar ilmu Manthiq, *dalalah muthabaqah*, *tadhammun* dan *iltizam*, merupakan *dalalah lafdziyah* (petunjuk yang berkaitan dengan lafadz). Faktor khilafiyyah tersebut menurut Imam Qarrafi dalam karyanya yang berjudul Syarh al-Mahshul, karena perbedaan dalam mengartikan ungkapan وَضْعِيَّة (*wadh'iyyah*). Sebagian ulama mengartikan وَضْعِيَّة dengan *dalalah* (petunjuk) yang dihasilkan oleh sebuah arti, tanpa adanya sebuah perantara. Sehingga, yang masuk dalam cakupan *dalalah lafdziyyah* hanyalah *dalalah muthabaqah*. Sebagian ulama lain mengartikan

[16] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul* hal. 37

وَضْعِيَّة dengan dalalah yang dihasilkan oleh arti lafadz, walaupun dengan sebuah perantara. Sehingga ketiganya (dalalah *muthabaqah*, *tadhammun* dan *iltizam*) masuk dalam cakupan *dalalah lafdziyyah*[17]

وَالْمَفْهُوْمُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لاَ فِيْ مَحَلِّ النُّطْقِ فَإِنْ وَافَقَ الْمَنْطُوْقَ فَمُوَافَقَةٌ وَلَوْ مُسَاوِيًا فِيْ الْأَصَحِّ ثُمَّ فَحْوَى الْخِطَابِ إِنْ كَانَ أَوْلَى وَلَحْنُهُ إِنْ كَانَ مُسَاوِيًا فَالدَّلاَلَةُ مَفْهُوْمِيَةٌ عَلَى الْأَصَحِّ	*Mafhum* adalah sebuah makna yang ditunjukkan oleh lafadz dan tidak terdapat dalam wilayah pengucapannya. Apabila hukum *mafhum* selaras dengan *manthuq*-nya, maka disebut *mafhum muwafaqah*, meskipun *mafhum* menyamai *manthuq*, menurut pendapat Ashah. Kemudian disebut *fahwa al-khithab*, manakala melebihi kapasitas hukum *manthuq*-nya. Dan disebut *lahn al-khithab*, jika menyamai hukum *manthuq*-nya. Kemudian *dalalah (mafhum) muwafaqah* adalah bersifat pemahaman lafadz, menurut versi Ashah.

DEFINISI MAFHUM

Mafhum adalah sebuah makna yang ditunjukkan suatu lafadz tidak dalam wilayah pengucapannya. Makna tersebut berbentuk hukum sekaligus *mahal* (penyandang) dari hukum tersebut (*mahal al-hukm*). Contoh, dari ayat;

فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ (الإسراء: ٢٣)

"Janganlah kamu berkata kasar pada kedua orang tua"

Hukum yang dipahami (*mafhum*) dari ayat ini adalah haram, sedangkan penyandang hukumnya adalah memukul dan lain-lain. Contoh lain, dari ayat :

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (النساء :١٠)

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara dholim. Maka sesungguhnya mereka itu akan memakan api dalam perut mereka dan mereka akan masuk neraka Sa'ir".

Hukum yang dipahami (*mafhum*) adalah haram, sedangkan penyandangnya adalah membakar harta anak yatim.

MAFHUM MUWAFAQAH DAN PEMBAGIANNYA

Mafhum terbagi menjadi dua macam, *muwafaqah* dan *mukhalafah*.

[17] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 78

1. *Mafhum muwafaqah*, ialah makna *mafhum* yang selaras dengan *manthuq* dari sisi hukumnya. Contoh, membakar harta anak yatim dengan *manthuq* berupa memakan harta anak yatim, dimana keduanya selaras karena memiliki substansi persoalan yang sama, yakni adanya *itlaf* (merusak harta).
   Mafhum muwafaqah terbagi menjadi dua macam :
   a. *Fahwa al-Khithab,* yaitu *mafhum* yang kapasitasnya lebih besar dibanding makna *manthuq*-nya. Contoh, *mafhum* berupa haramnya memukul orang tua, dengan *manthuq* berupa berkata kasar pada orang tua dalam QS. Al-Isra' : 23 di atas. Dalam hal ini *mafhum,* yakni memukul tingkatannya lebih berat dibandingkan berkata kasar dilihat dari aspek menyakitinya.
   b. *Lahn al-Khithab,* yaitu *mafhum* yang kapasitasnya menyamai *manthuq*. Contoh, membakar harta anak yatim yang difahami dari *manthuq* berupa 'memakan harta anak yatim' dalam QS. An-Nisa : 10 di atas. Dilihat dari aspek perusakannya, kedua hal ini setara.
      Menurut sebagian pendapat, *mafhum* yang kapasitasnya menyamai *manthuq* tidak disebut *mafhum muwafaqah,* meskipun sama-sama dijadikan hujjah.
2. *Mafhum mukhalafah,* dimana definisi dan penjelasannya akan dipaparkan setelah pembahasan ini.

KARAKTERISTIK *DALALAH MUWAFAQAH*[18]

Mengenai karakteristik *dalalah* yang disebut dengan *muwafaqah*, sebenarnya ulama tidak semuanya sependapat bahwa hal tersebut tergolong *mafhum*. Berikut silang pendapat yang terjadi.

1. Mayoritas ulama, termasuk Hanafiyah, sebagai pendapat Ashah, menyatakan *dalalah muwafaqah* bercorak *mafhum,* bukan *manthuq* atau *qiyas*. Artinya, dengan cara memahami dari redaksi lafadz, bukan pada wilayah pengucapannya (*mahal an-nuthqi*).
2. Imam Asy-Syafi'i dalam kitab Ar-Risalah mengatakan, *dalalah muwafaqah* bercorak *qiyas jali*, baik berbentuk *awlawi,* atau *musawi*. Karena definisi *qiyas* cocok diterapkan dalam contoh-contohnya. Semisal, *illat* dalam contoh pertama (QS. Al-Isra' : 23) di atas *idza'* (menyakiti) dan dalam contoh kedua (QS. An-Nisa : 10) di atas adalah *itlaf* (merusak). Pendapat ini didukung Imam Haramain dan Ar-Razi.

---

[18] Maksud *muwafaqah* di sini adalah hukum yang sesuai dengan *manthuq,* bukan *mafhum* (kepahaman) yang sesuai dengan *manthuq*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 110

3. Sebagian ulama berpendapat, *dalalah muwafaqah* bercorak *lafdzi*, karena bisa difaham dari lafadznya tanpa menggunakan *qiyas*. Hanya saja menurut Imam Al-Ghazali dan Al-Amidi, *dalalah* tersebut bisa difahami tidak bisa hanya dari aspek lafadznya, namun membutuhkan aspek *siyaq al-kalam* (konteks pembicaraan) dan beberapa indikator (*al-qara'in*). Semisal, larangan memukul orang tua tidak dapat difahami dari larangan berkata kasar dalam QS. Al-Isra' ayat 23 kecuali memandang faktor bahwa konteks ayat tersebut berbicara mengenai anjuran memulyakan dan menghormati orang tua. Karena seseorang dianggap sah mengatakan, "*Jangan kamu berkata kasar pada Fulan, tapi pukul saja dia!*". Larangan membakar harta anak yatim tidak mungkin difahami dari larangan memakan harta anak yatim dalam QS. An-Nisa ayat 10 kecuali memandang faktor bahwa konteks ayat tersebut berbicara mengenai anjuran menjaga dan merawat harta anak yatim. Karena seseorang bisa jadi bersumpah, "*Demi Allah SWT, aku tidak memakan harta orang lain*", kemudian dia membakarnya, maka dia dinyatakan tidak melanggar sumpahnya.
   Berpijak dari pendapat kedua ini, ulama kembali berselisih mengenai bagaimanakah sifat dari *dalalah* yang bercorak *lafdzi*.
   a) Pendapat pertama, bersifat *majaz*, dengan menggunakan pola hubungan (*'alaqah*) berupa *ithlaq al-akhas 'ala al-a'am* (menyebutkan lafadz khusus, menghendaki makna umum). Sehingga dalam contoh pertama (QS. Al-Isra' : 23) di atas, disebutkan larangan berkata kasar pada orang tua, namun yang dikehendaki adalah larangan menyakiti orang tua. Dan dalam contoh kedua (QS. An-Nisa : 10) di atas, disebutkan larangan memakan harta anak yatim, namun yang dikehendaki larangan merusak harta anak yatim.
   b) Pendapat kedua, bersifat hakikat *'urfi* dengan jalan *naql* (memindah) lafadz menuju makna yang lebih umum secara *'urf*, sebagai ganti dari makna khusus yang ditunjukkan secara *lughat*.[19]

Catatan: *dalalah muwafaqah* menurut pendapat ketiga ini bukan tergolong *manthuq*, meskipun menurut versi yang menyatakan *majaz* membutuhkan *qarinah*.

---

[19] *Ibid*, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol I hal. 316-322

وَإِنْ خَالَفَهُ فَمُخَالَفَةٌ وَشَرْطُهُ أَنْ لاَ يَظْهَرَ لِتَخْصِيْصِ الْمَنْطُوْقِ بِالذِّكْرِ فَائِدَةٌ غَيْرُ نَفْيِ حُكْمِ غَيْرِهِ كَأَنْ خُرِّجَ لِلْغَالِبِ فِيْ الأَصَحِّ أَوْ لِخَوْفِ تُهْمَةٍ أَوْ لِمُوَافَقَةِ الْوَاقِعِ أَوْ سُؤَالٍ أَوْ لِحَادِثَةٍ أَوْ لِجَهْلٍ بِحُكْمِهِ أَوْ عَكْسِهِ	Dan jika hukum *mafhum* tidak sesuai dengan hukum *manthuq*, maka disebut *mafhum mukhalafah*. Syarat *mafhum mukhalafah* yaitu penyebutan *manthuq* secara khusus tidak memunculkan faidah baru, selain menafikan hukum dari *al-maskut*. Seperti halnya lafadz yang tersebut didatangkan karena sebuah keumuman, menurut pendapat Ashah. Atau karena khawatir ada salah sangka, atau menyesuaikan realitas, atau sebagai jawaban pertanyaan, atau menjelaskan sebuah kasus baru, atau sebab ketidaktahuan atas hukum *manthuq*, atau sebaliknya (ketidaktahuan atas hukum *maskut*).

DEFINISI *MAFHUM MUKHALAFAH*

Mafhum mukhalafah adalah makna *mafhum* yang tidak selaras dengan *manthuq* dari sisi hukumnya. *Mafhum mukhalafah* disebut juga dengan دَلِيْلُ الْخِطَابِ. Contoh:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرة :٢٣٠)

"Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua) maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga ia nikah dengan suami yang lain".

Ayat ini menunjukkan, larangan menikahi mantan istri yang telah tertalak tiga kali dibatasi sampai istri tersebut menikah dengan laki-laki lain. Secara *mafhum mukhalafah*, boleh bagi suami pertama menikahinya kembali setelah mantan istri menikah dengan orang lain kemudian disetubuhi dan dicerai.

SYARAT-SYARAT *MAFHUM MUKHALAFAH*

Untuk merealisasikan keberadaan *mafhum mukhalafah*, ulama menetapkan beberapa persyaratan bahwa penyebutan *manthuq* secara khusus tidak memunculkan faidah baru, selain menafikan hukum dari *al-maskut*. Sehingga apabila muncul faidah baru sebagaimana yang telah disebutkan dalam contoh-contoh di atas, maka *mafhum mukhalafah* tidak bisa diamalkan. Faidah-faidah tersebut di antaranya;

1. Lafadz *manthuq* diucapkan bukan karena sebuah keumuman (*al-ghalib*). Contoh :

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (النساء :٢٣)

"Dan anak-anak tiri perempuan (dari) istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah engkau gauli"

Ayat ini secara *manthuq* memberi petunjuk haramnya menikahi anak tiri perempuan yang berada di dalam naungan suami dari istri yang telah digaulinya. Sedangkan apabila diambil *mafhum mukhalafah,* maka akan didapatkan pemahaman bolehnya menikahi anak tiri perempuan yang tidak berada dalam naungan suami dari istri yang telah digaulinya. Namun pengambilan *mafhum mukhalafah* ini tidak dibenarkan, sebab penyebutan lafadz فِي حُجُورِكُمْ (berada dalam naungan suami) hanya memandang keumuman saja, dalam arti pada umumnya anak perempuan tiri dipelihara oleh bapak tirinya. Syarat ini mengikuti pendapat Ashah. Pendapat lain, dari Imam Haramain, persyaratan ini tidak diperlukan.

2. Keberadaan *al-maskut* (perkara yang tidak disebutkan) tidak ditinggalkan karena faktor khawatir ada persangkaan buruk. Contoh, ucapan seseorang yang baru masuk Islam kepada budaknya di depan kaum muslimin; *"Sedekahlah harta ini kepada orang-orang islam!"*. Padahal dia menghendaki juga kepada selain orang-orang Islam. Namun dia meniadakan ucapan, "dan kepada selain orang-orang Islam" karena adanya kekhawatiran dituduh munafik manakala dia mengucapkannya.
3. Didatangkannya *manthuq* bukan karena menyesuaikan suatu realitas (*al-waqi'*). Contoh :

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (آل عمران: ٢٨)

"Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi kekasih dengan meninggalkan orang-orang mukmin"

Secara *manthuq* menunjukkan makna bahwa orang-orang mukmin tidak diperbolehkan mengambil orang-orang kafir menjadi kekasih, dengan tanpa memperdulikan orang mukmin yang lain. Dan secara *mafhum mukhalafah,* menunjukkan bahwa bagi orang mukmin boleh mengambil orang-orang kafir menjadi kekasih, jika dia memperdulikan orang mukmin yang lain. *Mafhum mukhalafah* tersebut tidak terpakai karena penyebutan *manthuq* menyesuaikan realitas yang terjadi pada saat turunnya ayat. Dimana konteks turunnya ayat tersebut, sebagaimana komentar Imam Al-Wahidi dan yang lain, adalah tentang sekelompok muslim yang mengikat tali kasih dengan orang Yahudi, tanpa memperdulikan kaum mukmin yang seagama.
4. Lafadz *manthuq* didatangkan bukan sebagai jawaban dari pertanyaan tentang *manthuq*. Contoh, seumpama Rasulullah SAW ditanyai,

"Apakah pada kambing yang digembala ada kewajiban zakat?". Kemudian Rasul SAW menjawab, "Dalam kambing yang digembalakan terdapat kewajiban zakat". Maka *manthuq* dari jawaban ini tidak bisa diambil *mafhum mukhalafah*-nya.

5. Lafadz *manthuq* didatangkan bukan karena menjelaskan sebuah hukum baru yang terkait dengan *manthuq*. Contoh, seandainya dikatakan di hadapan Rasulullah SAW, "Zaid memiliki kambing yang digembala". Kemudian Rasul SAW bersabda, "Dalam kambing yang digembalakan terdapat kewajiban zakat". Maka *manthuq* dari sabda tersebut tidak bisa diambil *mafhum mukhalafah*-nya.
6. Lafadz *manthuq* didatangkan bukan karena tidak mengetahui hukum *manthuq*, namun mengetahui hukum *al-maskut*. Atau kebalikannya, tidak mengetahui hukum *al-maskut,* namun mengetahui hukum *manthuq*. Contoh, seandainya Rasulullah SAW bersabda, "Dalam kambing yang digembalakan terdapat kewajiban zakat", dimana sabda ini ditujukan pada seseorang yang tidak mengetahui hukum kambing yang digembalakan, namun mengetahui hukum kambing yang diberi makan, atau sebaliknya. Maka *manthuq* dari sabda tersebut tidak bisa diambil *mafhum mukhalafah*-nya.[20]

وَلاَ يُمْنَعُ قِيَاسُ الْمَسْكُوْتِ بِالْمَنْطُوْقِ فَلاَ يَعُمُّهُ الْمَعْرُوْضُ وَقِيْلَ يَعُمُّهُ	Tidak terlarang mengqiyaskan *maskut* pada *manthuq*. Dan lafadz yang dibatasi (*al-ma'rudh*) tidak berlaku umum (mencangkup) pada *maskut*. Pendapat lain, berlaku umum (mencangkup) pada *maskut*.

MENG-*QIYAS*-KAN *MASKUT* PADA *MANTHUQ*

Faktor-faktor yang menghalangi terwujudnya *mafhum mukhalafah* di atas, keberadaannya tidak mencegah penyamaan hukum *maskut* pada *manthuq* dengan sistem *qiyas,* selama memenuhi persyaratan dalam *qiyas,* berupa adanya *'illat* yang mempertemukan keduanya.

Kaidah di atas berpijak dari pendapat yang diklaim sebagai ijma', bahwa *ma'rudh* (lafadz yang dibatasi sifat atau hal lain) tidak bersifat *'am* (umum) atau tidak mencakup pada *maskut* yang memiliki *'illat.* Hal ini dikarenakan keberadaan *'aridh* (pembatas berupa sifat atau hal lain) di dalam lafadznya. Sehingga hukum *maskut* hanya dapat disamakan pada *manthuq* dengan cara *qiyas.*

[20] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 111 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 323.

Pendapat lain, *ma'rudh* bersifat *'am* (umum) atau mencakup pada *maskut* yang memiliki *'illat.* Karena keberadaan *'aridh* manakala dinisbatkan pada *maskut* dianggap seolah-olah tidak disebutkan. Konsekuensi dari pendapat ini adalah tidak diperbolehkannya *qiyas,* karena dengan tercakupnya *maskut* ke dalam hukum *manthuq,* maka *qiyas* menjadi tidak dibutuhkan.

Catatan :
Yang dikehendaki dengan *marudh* adalah *manthuq* yang telah di-*qayyid*-i (dibatasi) dengan sifat atau hal-hal lain. Sedangkan yang disebut *'aridh* adalah *qayyid* (pembatas) berupa sifat atau yang lain. Contoh;

وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (النساء :٢٣)

"Dan anak-anak tiri perempuan (dari) istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah engkau gauli"

dalam ayat ini yang disebut *ma'rudh* adalah وَرَبَائِبُكُمْ (anak-anak dari istrimu), dan yang disebut *'aridh* adalah اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ (yang dalam pemeliharaanmu).[21]

وَهُوَ صِفَةٌ كَالْغَنَمِ السَّائِمَةِ
وَسَائِمَةُ الْغَنَمِ وَكَالسَّائِمَةِ فِيْ
اْلأَصَحِّ وَالْمَنْفِيُّ فِيْ اْلأَوَلَيْنِ
مَعْلُوْفَةُ الْغَنَمِ عَلَى الْمُخْتَارِ وَفِيْ
الثَّالِثِ مَعْلُوْفَةُ النَّعَمِ

Mafhum mukhalafah adalah sifat, seperti lafadz الغَنَمُ السَّائِمَةُ (kambing yang digembala), atau سَائِمَةُ الغَنَمِ (kambing gembalaan), Dan seperti السَّائمة (yang digembala), menurut pendapat Ashah. Perkara yang ditiadakan dalam dua contoh pertama (الْغَنَمُ السَّائِمَةُ dan lafadz سَائِمَةِ الْغَنَمِ) adalah kambing yang diberi makan, menurut pendapat terpilih, dan dalam contoh ketiga adalah ternak yang diberi makan.

مِنْهَا الْعِلَّةُ وَالظَّرْفُ وَالْحَالُ
وَالشَّرْطُ وَكَذَا الْغَايَةُ وَتَقْدِيْمُ
الْمَعْمُوْلِ غَالِبًا وَالْعَدَدُ

Termasuk dalam sifat adalah *'illat*, *dharaf*, *hal*, *'syarat*, juga *ghayah*, mendahulukan *ma'mul* pada umumnya, dan *'adad.*

وَيُفِيْدُ الْحَصْرَ إِنَّمَا بِالْكَسْرِ فِيْ
اْلأَصَحِّ وَضَمِيْرُ الْفَصْلِ وَلاَ وَإِلاَّ
اْلاسْتِثْنَائِيَّةِ وَهُوَ أَعْلاَهَا فَمَا قِيْلَ

إِنَّمَا dengan *hamzah* terbaca *kasrah,* memiliki faidah meringkas, menurut pendapat Ashah. Kemudian *dhamir fashl,* dan لاَ bersama إِلاَّ *istitsna'.* Yang terakhir ini (لاَ bersama إِلاَّ) adalah derajat paling tinggi dari beberapa macam

[21] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 113

مَنْطُوْقٌ كَالْغَايَةِ وَإِنَّمَا فَالشَّرْطُ فَصِفَةٌ أُخْرَى مُنَاسِبَةٌ وَغَيْرُ مُنَاسِبَةٍ فَالْعَدَدُ فَتَقْدِيْمُ الْمَعْمُوْلِ	*mafhum mukhalafah,* kemudian lafadz yang menurut satu pendapat terkategori *manthuq bi al-isyarah,* seperti *ghayah.* Kemudian إِنَّمَا, *syarat, shifat* lain yang *munasibah, shifat ghairu munasibah, 'adad,* dan mendahulukan *ma'mul.*

MAFHUM SHIFAT, MACAM DAN PERINGKATNYA

Mafhum mukhalafah dalam konteks sebagai obyek hukum (*mahal al-hukm*) memiliki beberapa varian, di antaranya;

1. ***Mafhum sifat,*** yaitu sebuah lafadz yang membatasi lafadz lain, yang bukan berupa syarat, *istitsna,* atau *ghayah.* Pengertian ini mengacu pada statemen Imam Haramain dan ulama lain, dimana maksud *sifat* di sini bukan hanya *na'at,* namun mereka memasukkan *'adad* dan *dharaf.* Contoh, lafadz السَّائِمَةُ dalam فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ (*dalam kambing yang digembala ada kewajiban zakat*) atau dalam فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ (*dalam yang digembala dari kambing ada kewajiban zakat*) dengan cara lafadz السَّائِمَةُ didahulukan, kemudian di-*mudhaf*-kan pada *maushuf*-nya. Kedua contoh ini diriwayatkan dalam hadits, dan dari sisi maknanya, tercantum dalam HR. Bukhari;

   وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةٌ

   "Dalam permasalahan zakat kambing, bahwa dalam gembalaan kambing apabila mencapai empat puluh sampai seratus dua puluh, wajib dikeluarkan satu kambing"

   Menurut pendapat Ashah, dari Jumhur Ashhab As-Syafi'i, bahwa lafadz السَّائِمَةُ tersebut tergolong *sifat* yang dapat diambil *mafhum mukhalafah*-nya. Karena lafadz ini menunjukkan makna *as-saum* (menggembala) yang menjadi tambahan dari sekedar makna *dzat.* Jelas berbeda dengan *laqab* yang hanya menunjukkan makna *dzat* saja. Jumhur menyatakan, *isim musytaq* (kata benda yang memiliki akar kata), seperti *al-muslim, al-qatil, al-warits,* diberlakukan seperti lafadz yang dibatasi dengan sifat. Pendapat kedua, lafadz السَّائِمَةُ dalam فِي السَّائِمَةِ زَكَاةٌ (*dalam ternak yang digembala ada kewajiban zakat*) dengan tanpa menyebutkan *maushuf* (perkara yang disifati) bukanlah tergolong *sifat* yang dapat diambil *mafhum mukhalafah*-nya. Karena sebuah kalam akan menjadi cacat tanpa adanya lafadz tersebut, sebagaimana dalam *laqab.*

Selanjutnya silang pendapat terjadi dalam menentukan perkara yang dinafikan sebagai obyek zakat dari tiga contoh di atas, yaitu;

1. الْغَنَمِ السَّائِمَةِ (*kambing yang digembala*)
2. سَائِمَةِ الْغَنَمِ (*yang digembala dari kambing*)
3. السَّائِمَةِ (*ternak yang digembala*)

Pendapat terpilih, diunggulkan oleh Imam Ar-Razi dan ulama lain, bahwa yang dinafikan dari contoh satu dan dua adalah kambing yang diberi makan (*ma'lufah al-ghanam*). Hal ini dimunculkan dari pemahaman *as-saum* yang di-*mudhaf*-kan pada lafadz *al-ghanam.* Dan yang dinafikan dari contoh ketiga adalah ternak yang diberi makan (*ma'lufah an-na'am*). Dimunculkan dari pemahaman *as-saum* saja tanpa di-*mudhaf*-kan pada *al-ghanam.*

Pendapat kedua, yang dinafikan dari contoh satu dan dua adalah ternak (kambing dan selain kambing) yang diberi makan (*ma'lufah an-na'am*).

Pendapat ketiga, disampaikan pengarang dalam Man'u Al-Mawani', bahwa yang dinafikan dari contoh satu adalah kambing yang diberi makan (*ma'lufah al-ghanam*), dan yang dinafikan dari contoh dua adalah ternak yang digembala selain kambing (*sa'imah ghira al-ghanam*).[22]

MACAM-MACAM MAFHUM SHIFAT

Beberapa model di bawah ini termasuk bagian dari *mafhum sifat,* yakni;

a. *Mafhum 'llat*, contoh, اعْطِ السَّائِلَ لِحَاجَتِهِ (*berilah orang yang meminta karena kebutuhanya..!*). Dengan *mafhum*, berilah peminta-minta yang membutuhkan, bukan yang lain.
b. *Mafhum dharaf*, baik berupa *dharaf makan* (keterangan tempat), contoh, اِجْلِسْ أَمَامَ زَيْدٍ (*Duduklah di depan Zaid..!*). Dengan *mafhum*, tidak duduk di belakang Zaid. Atau *dharaf zaman* (keterangan waktu), contoh سَافِرْ يَوْمَ الْجُمْعَةِ (*Pergilah pada hari Jum'at..!*). Dengan *mafhum*, tidak pada selain hari Jum'at.
c. *Mafhum hal*, contoh, أَحْسِنْ إِلَى الْعَبْدِ مُطِيْعاً (*Berbuat baiklah pada hamba sahaya yang taat*). Dengan *mafhum*, tidak yang durhaka.

---

[22] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 114-116 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 327-328

d. *Mafhum syarat,* contoh :

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ (الطلاق:٦)

"Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka".

Dengan *mafhum,* selain istri yang sedang hamil tidak wajib dinafkahi.

e. *Mafhum ghayah,* menurut pendapat Ashah, contoh :

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرة:٢٣٠)

"kemudian jika suami menalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya sehingga dia kawin dengan suami yang lain".

Dengan *mafhum,* jika sudah menikah lagi dengan suami kedua, disetubuhi dan dicerai, maka halal bagi suami pertama.

Pendapat lain, *ghayah* adalah *manthuq* secara *isyarah,* karena mudah dipahami hati.

f. *Mafhum mendahulukan ma'mul,* berlaku secara dominan, contoh:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ

"Hanya kepadaMu kami menyembah"

Dengan *mafhum,* tidak selainMu SWT.

Pendapat lain, tidak berfaidah *hashr* (meringkas), dan dalam contoh di atas berfaidah *hashr* karena adanya *qarinah,* yakni sudah diketahui bahwa mereka yang mengatakannya, yaitu orang-orang mukmin tidak menyembah selain Allah SWT.

g. *Mafhum 'adad,* menurut pendapat Ashah, contoh :

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (النور: ٤)

"maka cambuklah mereka (yang menuduh zina itu) delapan puluh kali cambukan"

Dengan *mafhum,* tidak lebih dan tidak kurang dari jumlah tersebut. Dinukil Syekh Abu Hamid dan ulama lain dari Imam As-Syafi'i dan dari Jumhur.

Pendapat lain, tidak termasuk *mafhum shifat.* Imam An-Nawawi menyandarkan pendapat ini pada mayoritas pakar ushul.

h. *Mafhum* dari إِنَّمَا, dimana menurut Ashah, berfaidah *hashr,* yakni menetapkan hukum pada yang disebutkan, dan menafikannya pada hal lain. Contoh :

إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ

"Sesungguhnya Tuhan kalian hanyalah Allah SWT"

Dengan *mafhum,* selain Allah SWT bukan Tuhan dan bukan sesembahan yang sejati.

Pendapat kedua, tidak berfaidah *hashr,* karena إِنَّما tersusun dari إِنَّ yang berfaidah mengukuhkan (*taukid*) dan ما yang berstatus *zaidah kaffah* (tambahan pencegah amal), sehingga tidak ada *nafi* (penafian) di dalamnya. Pendapat ketiga, berfaidah *hashr* secara *manthuq* secara *isyarah.*

i. *Mafhum* semisal *dhamir fashl. Contoh :*

فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ (الشورى: ٩)

"Maka Allah, Dialah penolong (yang sebenarnya)"

Dengan *mafhum,* selain Allah SWT bukanlah penolong sejati.

j. *Mafhum* semisal لا bersama istitsna' إِلَّا, contoh:

لَا عَالِمَ إِلَّا زَيْدٌ

"Tiada orang alim kecuali Zaid"

Secara *manthuq* meniadakan ilmu dari selain Zaid, dan secara *mafhum* menetapkan ilmu bagi Zaid[23].

KUALITAS BEBERAPA *MAFHUM MUKHALAFAH*

Dari beberapa macam *mafhum mukhalafah,* memiliki kualitas berbeda-beda. Peringkat tersebut secara berurutan sebagai berikut;

1. *Mafhum* semisal لا bersama *istitsna'* إِلَّا. Karena menurut sebagian pendapat penunjukan atas maknanya merupakan *manthuq* yang *sharih* (jelas), sebab mudah difahami oleh hati. Dalam arti, lafadz إِلَّا diperuntukkan sebagai pengecualian, sedangkan penunjukkan atas makna pengecualian adalah dengan *manthuq,* bukan *mafhum.*
2. *Mafhum* yang menurut sebagian pendapat sebagai *manthuq* secara *isyarah,* seperti *ghayah,* dan *mafhum* dari إِنَّما.
3. *Mafhum syarat.* Karena tidak ada satupun pendapat yang menyatakan sebagai *manthuq.*

---

[23] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 116-118 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 252

4. *Mafhum sifat munasibah* (yang selaras) dengan hukum, seperti *na'at, hal, dharaf,* dan *'illat* yang semuanya selaras. Karena sebagian versi menyebut ini sebagai *mafhum syarat.*
5. *Mafhum sifat ghairu munasibah* (tidak selaras), seperti *na'at, hal, dharaf,* dan *'illat lughawiyah* yang semuanya tidak selaras.
6. *Mafhum 'adad.* Karena sebagian kalangan mengingkari keberadaannya.
7. *Mafhum* mendahulukan *ma'mul.* Karena tidak berfaidah *hashr* (meringkas) pada setiap contoh, hanya pada mayoritas contoh.

Catatan: fungsi pengurutan peringkat beberapa *mafhum* di atas adalah agar dapat dilakukan *tarjih* (pengunggulan), manakala terjadi pertentangan. Semisal, terjadi pertentangan antara *mafhum ghayah* dan *syarat,* maka *ghayah* harus didahulukan, demikian seterusnya.[24]

وَالْمَفَاهِيْمُ حُجَّةٌ لُغَةً فِيْ الأَصَحِّ وَلَيْسَ مِنْهَا اللَّقَبُ فِيْ الأَصَحِّ	Beberapa *mafhum* (*mukhalafah*) dapat dijadikan *hujjah*, secara dalil bahasa, menurut pendapat Ashah. Dan tidak termasuk *mafhum mukhalafah* adalah *mafhum laqab,* menurut versi Ashah.

MAFHUM MUKHALAFAH SEBAGAI *HUJJAH LUGHAT*

Beberapa macam *mafhum mukhalafah* merupakan *hujjah* dalam syariat menurut pendapat Ashah. Kemudian ulama memperselisihkan mengenai dalil yang menunjukkan kehujjahannya.

1. *Pendapat Ashah*, secara *lughat,* dalam arti berdasarkan dalil *lughat,* atau metode peletakan bahasa. Hal ini berdasarkan statemen mayoritas pakar bahasa, termasuk Abu Ubaidah[25] dan muridnya, 'Ubaid. Keduanya mengatakan tentang HR. Bukhari-Muslim;

   مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ

   "Menunda pembayaran hutang bagi orang yang kaya adalah dhalim"

   Hadits ini menunjukkan bahwa menunda pelunasan hutang selain orang kaya bukan tindakan *dhalim.* Mereka berkata demikian sematamata berdasarkan pengetahuannya atas bahasa Arab.

[24] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 118 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal. 90

[25] Beliau adalah Ma'mar bin Mutsanna, sedangkan muridnya, 'Ubaid ialah Qosim bin Salam. Keduanya merupakan sosok rujukan dalam bahasa Arab, seperti Imam Ashmu'i dan Imam Khalil, setingkat di atas generasi Imam Akhfasy. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 330

2. *Pendapat kedua*, secara *syara'*, dalam arti berdasarkan dalil syara'. Karena hal itu dapat diketahui dari beberapa pernyataan As-Syari'. Dengan contoh QS. At- Taubah : 80;

إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ

"Kendatipun engkau memintakan ampun untuk mereka (munafiq) tujuh puluh kali namun Allah sekali-kali tidak akan memberi ampun kepada mereka"

Dari ayat ini Nabi SAW memahami bahwa ketentuan hukum memintakan ampun lebih dari tujuh puluh, berbeda dengan tujuh puluh. Sehingga Beliau bersabda;

وَسَأَزِدُهُ عَلَى السَّبْعِيْنَ

"Dan aku akan menambahkan ampunan dari tujuh puluh"

Pendapat ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa argumentasi yang mereka kemukakan justru menunjukan kebenaran pendapat pertama. Sebab Rasulullah SAW adalah orang Arab, sehingga dalalah *mafhum* di atas semestinya datang dari bahasa Arab.

3. *Pendapat ketiga*, secara makna, atau dengan dalil akal. Yaitu bahwa seandainya *manthuq* yang disebutkan tidak menafikan hukum pada *maskut*, maka penyebutannya menjadi tidak berfaidah.

Selanjutnya, ulama berselisih pendapat mengenai kehujjahan *mafhum laqab*[26].

1. Pendapat Ashah, *mafhum laqab* bukan merupakan hujjah, baik berupa *isim 'alam, isim jinis,* atau *isim jamak.* Disampaikan jumhur pakar ushul.
2. Pendapat kedua, *mafhum laqab* merupakan hujjah. Disampaikan oleh Imam Ad-Daqqaq, As-Shairafi, dari kalangan Syafi'iyyah, Ibnu Khuwaizi Mandad dari kalangan Malikiyyah, dan sebagian Hanabilah. Baik berupa *'alam,* contoh عَلَى زَيْدٍ حَجٌّ (*Wajib haji bagi Zaid*), artinya tidak wajib bagi selain Zaid, atau *isim jinis,* contoh وَفِي النَّعَمِ زَكَاةٌ (*Dalam ternak ada kewajiban zakat*), artinya tidak dalam selain ternak. Karena tidak ada faidah lain dalam penyebutannya kecuali menafikan hukum dari yang lain[27].

---

[26] Maksud *laqab* menurut istilah ulama ushul adalah semua jenis *'alam* (*asma, laqab,* dan *kunyah*), *isim jenis,* baik *mufrad* seperti lafadz رَجُلٌ dan مَا, atau *jamak,* seperti lafadz تَمْرٌ. Dan baik berbentuk *jamid* atau *musytaq* yang dominan sifat ke-*isim*-annya, seperti الطَّعَامُ. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 333

[27] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 120

مَسْأَلَةٌ : مِنْ الأَلْطَافِ حُدُوْثُ الْمَوْضُوْعَاتِ اللُّغَوِيَّةِ وَهِيَ أَفْيَدُ مِنْ الإِشَارَةِ وَالْمِثَالِ وَأَيْسَرُ	**Permasalahan :** Termasuk di antara sekian anugerah, adalah munculnya peletakan bahasa. Bahasa lebih berfaedah daripada isyarat dan rambu, dan juga lebih mudah dibanding keduanya.

ANUGERAH BAHASA

Termasuk di antara anugerah dan kasih sayang Allah SWT pada manusia, adalah munculnya *al-maudhu'at al-lughawiyyah* (beberapa peletakan bahasa), atas ciptaan Allah SWT. Meskipun ada yang mengatakan bahwa peletak bahasa adalah selain Allah SWT, yakni para hamba sendiri, munculnya bahasa tetap saja menjadi anugerah agung dari-Nya, karena Allah-lah yang menciptakan semua perbuatan hamba-Nya. Setiap manusia membutuhkan bahasa sebagai pengungkap makna dalam hati, untuk berinteraksi dengan sesama. Karena secara fitrah, manusia makhluk sosial, tidak dapat mandiri dalam memenuhi kebutuhan dunia dan akhiratnya.

Keunggulan bahasa dibandingkan isyarat dan rambu :

1. Bahasa lebih memberikan faidah daripada isyarat dan rambu. Karena bahasa bisa menunjukkan pada *dzat* (materi), sesuatu yang *maujud* (dapat ditemukan pengindera, konkrit), dan sesuatu yang baru, serta kebalikan dari ketiganya. Sedangkan isyarat dan rambu tidak mampu mengungkapkan sesuatu yang *ma'lûm* (tidak dapat ditemukan pengindera, abstrak), dan hal yang *qadîm* (dahulu, bukan yang baru).
2. Bahasa lebih mudah daripada isyarat dan rambu, karena bahasa sesuai dengan fitrah alami manusia[28].

وَهِيَ أَلْفَاظٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعَانٍ وَتُعْرَفُ بِالنَّقْلِ وَبِاسْتِنْبَاطِ الْعَقْلِ مِنْهُ	Bahasa adalah lafadz-lafadz yang menunjukkan atas makna-makna. Lafadz penunjuk makna diketahui dengan cara pemindahan (periwayatan secara *mutawatir*) dan dengan cara *istinbath* (penalaran) oleh akal.

DEFINISI *AL-MAUDHU'AT AL-LUGHAWIYAH*

Al-Maudhu'at al-lughawiyyah atau lebih ringkasnya bahasa adalah lafadz-lafadz yang menunjukkan atas makna. Definisi ini dijelaskan sebagai berikut.

[28] *Ibid,* hal. 121

1. Dari kata 'lafadz', mengecualikan tulisan, isyarat dan penunjuk-penunjuk lainnya, karena definisi lafadz adalah suara yang tersusun dari sebagian huruf hijaiyyah.
2. Dari kata 'lafadz', memasukkan lafadz yang *muqaddar* (dikira-kirakan) seperti *dlamir mustatir* (kata ganti yang tidak nampak) dalam *fi'il* (kata kerja). Contoh : زَيْدٌ يَقُوْمُ ; Ada lafadz هُوَ terkandung dalam *fi'il* يَقُوْمُ. Meski tidak terucap (tidak ada suara) secara nyata, akan tetapi lafadz هو secara hukum terucap, dengan bukti disandarkannya *fi'il* padanya, bolehnya men-*taukid*-i serta bolehnya meng-*athaf*-kan padanya.
3. Dari kata "yang menunjukkan atas makna", mengecualikan lafadz yang *muhmal* atau tak bermakna.

SUMBER BAHASA

Bahasa atau pengetahuan bahasa dihasilkan dari beberapa sumber sebagai berikut.

1. Periwayatan secara *mutawatir* (masal), seperti lafadz-lafadz yang diketahui oleh khalayak umum (dalam hal ini tentu saja orang Arab), seperti lafadz السَّمَاءُ (langit); الأَرْضُ (bumi); الحَرُّ (panas); البَرْدُ (dingin), atasmakna-maknanya yang telah diketahui umum.
2. Periwayatan secara *ahâd* (orang per orang), yakni tidak banyak orang yang mengetahuinya. Seperti lafadz القُرْءُ yang bermakna ganda, makna "haid" dan makna "suci".
3. Penalaran yang dilakukan oleh akal dari *naql* (periwayatan). Contoh, bahwa bentuk jama' yang di-*ma'rifat*-kan dengan أَلْ berfaedah عَامٌّ (umum). Kesimpulan ini dinalar oleh akal dari informasi *naql*, bahwa bentuk jama' yang di-*ma'rifat*-kan dengan أَلْ bisa di-*istitsna'*-kan dengan menggunakan إِلاَّ atau salah satu alat *istitsna'*. Dan setiap lafadz yang bisa di-*istitsna'*-kan adalah lafadz yang عَامٌّ.

Dari sumber ketiga ini dapat disimpulkan, bahasa tidak bisa diketahui dari sekadar penalaran akal belaka, dan harus melalui perantara *naql*. Karena akal murni tidak memiliki akses menuju pemahaman bahasa[29].

[29] *Ibid*

وَمَدْلُوْلُ اللَّفْظِ مَعْنًى جُزْئِيٌّ أَوْ كُلِّيٌّ أَوْ لَفْظٍ مُفْرَدٍ أَوْ مُرَكَّبٍ	Yang ditunjukkan lafadz adakalanya makna *juz'i* atau *kulli*, atau lafadz *mufrad* (tunggal atau lafadz *murakkab* (yang tersusun).

MADLUL DARI SEBUAH LAFADZ

Dalalah (دَلَالَة) didefinisikan sebagai berikut;

عِلْمُ أَمْرٍ مِنْ أَمْرٍ

"Mengetahui sebuah perkara dari perkara yang lain"

Perkara pertama disebut *madlul* (yang ditunjukkan), dan perkara kedua disebut *dal* (yang menunjukkan)[30]. *Madlûl lafdzi* ditunjukkan oleh penunjuk lafadz. *Madlul* ini dikenal dengan sebutan *al-Mashadaq,* yaitu sesuatu yang ada dalam realita lafadz.[31]

Madlûl (yang ditunjukkan) dari sebuah lafadz adakalanya :

1. Makna, terbagi dua;
   a) *Juz'i* adalah makna yang penggambarannya menghindarkan terjadinya *syirkah* (persamaan antar individu makna) di dalamnya. Artinya, lafadz yang bermakna *juz'i* hanya mengarah pada satu *madlûl* (yang ditunjukkan oleh lafadz). Seperti lafadz زَيْدٌ yang menunjuk pada satu orang yang dinamai dengan nama tersebut.
   b) *Kulli* adalah makna yang penggambarannya tidak menghindarkan terjadinya *syirkah* (persamaan antar individu makna) di dalamnya. Artinya, lafadz yang bermakna *kullî* bisa mengarah pada satu *madlûl* atau lebih. Seperti lafadz الْإِنْسَانُ yang bisa menunjuk pada lebih dari satu orang manusia. Misalnya, Zaid bisa disebut الْإِنْسَانُ; Si Umar juga bisa disebut الْإِنْسَانُ; Si Bakar juga bisa disebut الْإِنْسَانُ. Berbeda dengan lafadz زَيْدٌ, hanya Si Zaid yang bisa disebut dengan lafadz itu. Dan, meski orang bernama Zaid banyak, tetap saja lafadz زَيْدٌ diperuntukkan pada 1 orang. Karena masing-masing orang tua yang menamakan anaknya dengan nama "Zaid", misalnya, pastilah yang dikehendaki bukanlah selain anaknya. Karenanya, lafadz زَيْدٌ hanyalah mengarah pada satu pribadi saja

[30] Ahmad Al-Malawy, Syarh as-Sulam, hlm. 49-50
[31] Zakariya Al-Anshari, Ghayah Al-Wushul, hal 40

2. Lafadz, terbagi dua;
   a) *Mufrad,* terpilah menjadi;
      1) *Musta'mal,* seperti *madlul* dari kalimah. *Kalimah* adalah ucapan tunggal. Contoh "المدرسة"
      2) *Muhmal,* seperti *madlul* dari nama-nama huruf Hijaiyyah. Contoh, الْجِيم وَاللاَّم وَالسِّين sebagai nama dari huruf dalam جَلَسَ.
   b) *Murakkab,* terpilah menjadi;
      1) *Musta'mal,* seperti *madlul* dari *kalam khabar* (kalimat berita), contoh زَيْدٌ قَائِمٌ (Zaid berdiri).
      2) *Muhmal,* seperti *madlul* dari ungkapan orang-orang yang mengigau[32].

وَالْوَضْعُ جَعْلُ اللَّفْظِ دَلِيْلَ الْمَعْنَى وَإِنْ لَم يُنَاسِبْهُ فِي الْأَصَحِّ	*Al-wadh'u* (secara istilah) adalah menjadikan lafadz sebagai penunjuk atas makna, meskipun lafadz dengan maknanya serasi (*munâsabah*), menurut pendapat Ashah.

DEFINISI *WADHA'*

Al-Wadh'u secara harfiah adalah peletakan atau pencetakan. Dan secara istilah adalah menjadikan lafadz sebagai penunjuk atas makna. Artinya, yang dimaksudkan dengan mencetak lafadz adalah menentukan sebuah lafadz agar khusus menunjukkan pada makna tertentu, sehingga dapat dipahami oleh orang yang mengetahui peletakan sebuah lafadz pada maknanya[33].

Dalam peletakan sebuah lafadz, menurut pendapat Ashah, tidak disyaratkan adanya *munâsabah* (keserasian) antara lafadz dan maknanya. Artinya, secara *wadha',* keberadaan lafadz menjadi tanda dari makna. Dan sudah dimaklumi bersama bahwa sebuah tanda tidak harus serasi dengan perkaa yang ditandai. Contoh, lafadz الْجَوْن memiliki dua makna hakikat, yakni makna hitam dan makna putih. Lafadz yang diletakkan untuk menunjukkan dua makna yang saling berlawanan, tentu saja tidak ada *munâsabah* di dalamnya.

---

[32] *Ibid,* hal. 263

[33] Penafsiran lain dari "menjadikan lafadh sebagai penunjuk atas makna", adalah mempersiapkan lafadz agar menunjukkan pada makna tertentu di saat si pembicara menggunakannya dengan cara khusus. Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal 95.

Pendapat lain, dari Imam Abu Sahl Abbâd bin Sulaymân as-Shaymarî (seorang tokoh Mu'tazilah Basrah) mengharuskan adanya *munâsabah* (keserasian), karena jika tidak ada *munâsabah*, buat apa sebuah lafadz harus terkhusus untuk makna tertentu?. Sehingga terkhususnya sebuah lafadz untuk makna tertentu seharusnya ada *mukhasshis*-nya (faktor yang menjadikan tertentu). Dalam hal ini *munâsabah* adalah *mukhasshis*-nya. Mengenai persyaratan *munâsabah* sebagaimana dikehendaki as-Shaymarî ini, terdapat dua analisis kemungkinan :

1. Menurut versi yang diriwayatkan Imam Al-Amidi, yang dikehendaki as-Shaymarî adalah bahwa *munâsabah* mendorong *al-wâdhi'* (peletak bahasa) agar meletakkan atau mencetak sebuah lafadz untuk makna tertentu.
2. Menurut versi yang diriwayatkan Imam As-Subki, yang dikehendaki as-Shaymarî adalah bahwa *munâsabah* saja sudah dianggap cukup dalam penunjukan lafadz pada maknanya, tak dibutuhkan lagi adanya peletakan atau pencetakan. Dan hal itu dapat difahami oleh orang-orang yang diistimewakan oleh Allah SWT, sedangkan orang lain dapat memahaminya melalui perantara orang-orang tersebut.
   Al-Ashbihâni berkomentar, "kemungkinan kedua inilah riwayat yang sahih dari as-Shaymarî" [34]

وَاللَّفْظُ مَوْضُوعٌ لِلْمَعْنَى الذِّهْنِيِّ عَلَى الْمُخْتَارِ	Lafadz dicetak untuk makna dalam hati, menurut pendapat terpilih.

ASAL PELETAKAN SEBUAH LAFADZ

Lafadz yang memiliki makna *dzihni khariji,* dalam arti memiliki perwujudan dalam hati (*dzihni*) melalui daya tangkap pikiran (*idrak*), dan memiliki perwujudan dalam realitas (*khariji*) melalui hasil nyata (*tahaqquq*), diperselisihkan apakah peletakannya atas dasar aspek *dzihni,* atau *khariji,* atau bahkan mungkin tidak atas dasar aspek keduanya?. Ada tiga versi pendapat menjawab permasalahan ini.

1. Lafadz dicetak untuk *al-makna adz-dzihnî,* yakni makna yang tergambarkan dalam hati atau pikiran, meski tidak sesuai dengan kenyataannya. Hal ini menurut pendapat terpilih, sependapat dengan Imam Ar-Râzi dan ulama lain.

[34] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 122 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal 346-347

Karena semisal seseorang melihat sebuah materi dari kejauhan, kemudian dia menyangka materi itu batu besar, maka dia akan menamakannya batu besar. Jika dia semakin mendekat dan materi itu ternyata hewan, lalu orang menyangkanya sebagai burung, maka dia menyebutnya burung. Jika semakin mendekat lagi, dan sesuatu itu ternyata manusia, maka dia menyebutnya manusia. Perubahan nama berdasar perubahan persangkaan ini menunjukkan bahwa lafadz dicetak untuk menunjukkan makna yang ada dalam angan-angan atau pikiran.

2. Lafadz dicetak untuk *al-makna al-khârijî*, yakni makna dari sesuatu yang wujud dalam kenyataan. Karena dengan ini, hukum-hukum menjadi tetap. Pendapat ini didukung Syaikh Abu Ishaq asy-Syairâzi dalam kitab *Al-Luma'*, dan disahihkan oleh pengarang kitab *Jam'ul Jawâmi'*.

   Contoh, lafadz شاة dicetak untuk menunjukkan makna "kambing" yang wujud secara nyata, bukan menunjuk pada makna "kambing" yang ada dalam angan-angan atau pikiran seseorang.

   Versi pendapat kedua menepis argumen pendapat pertama, bahwa perbedaan nama disebabkan perbedaan makna yang ada dalam hati karena adanya dugaan bahwa sesuatu itu dalam kenyataannya adalah seperti yang diangan-angankan. Bukan semata perbedaan makna dalam hati. Karenanya, sasaran peletakan lafadz tetaplah pada makna dalam kenyataannya, dan pengungkapannya mengikut pada hasil *idrâk* atau deteksi angan-angan.

3. Lafadz dicetak untuk makna tanpa batasan tertentu, yakni tanpa mempertimbangkan makna dalam kenyataannya ataupun makna dalam hati. Karenanya, penggunaan lafadz untuk maknanya, baik secara *khârijî* ataupun *dzihnî*, merupakan penggunaan lafadz secara hakikat. Pendapat ini didukung oleh Imam As-Subuki.

Perbedaan pendapat ini, sebagaimana dikatakan Imam At-Tajj As-Subki terjadi pada *isim jenis*, yakni pada isim *nakirah*. Karena isim *ma'rifat* sebagian diletakkan untuk makna *khârijî*, sebagian diletakkan untuk makna *dzihnî*[35].

[35] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 123 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 266-267

وَلَا يَجِبُ لِكُلِّ مَعْنًى لَفْظٌ بَلْ لِمَعْنًى مُحْتَاجٍ لِلَّفْظِ	Tidak ada keharusan setiap makna memiliki lafadz. Akan tetapi lafadz hanyalah untuk makna yang membutuhkan pada lafadz.

MAKNA TANPA KATA

Tidak semua makna harus terwakili oleh kata-kata. Hanya makna yang membutuhkan lafadz saja yang dibuatkan sebuah lafadz. Karena bermacam-macam aroma dengan jumlahnya amat banyak, ternyata tidak memiliki lafadz khusus, sebab tidak mampu diidentifikasi dengan konkrit. Untuk menunjukkannya, dapat dilakukan dengan menambahkan *qayyid* (embel-embel). Seperti, "aroma kopi", "aroma teh", "aroma melati" dan lain-lain. Dalam contoh ini ditambahkan kata "kopi", "teh" atau "melati" di belakang kata "aroma". Tidak butuh mencetak lafadz secara khusus. Begitu pula macam-macam rasa sakit, tidak perlu diletakkan lafadz khusus untuk masing-masing[36].

وَالْمَحْكَمُ الْمُتَّضِحُ الْمَعْنَى وَالْمُتَشَابِهُ غَيْرُهُ فِي الْأَصَحِّ وَقَدْ يُوَضِّحُهُ اللهُ لِبَعْضِ أَصْفِيَائِهِ	*Al-Muhkam* adalah lafadz yang jelas maknanya. Sedangkan *al-mutasyâbih* adalah selainnya (yang tidak jelas maknanya). Dan terkadang Allah menunjukkan maknanya pada sebagian kekasih-Nya

AL-MUHKAM DAN *AL-MUTASYABIH*

Menurut pendapat Ashah, *al-Muhkam* adalah lafadz yang jelas maknanya. Dalam arti tidak lagi ada kemusykilan, baik berupa *nash* atau *dhâhir*. Sedangkan *al-Mutasyâbih* adalah lafadz yang tidak jelas maknanya, meskipun bagi ulama yang dalam keilmuannya (*ar-rasikh*). Berpijak pada pendapat jumhur bahwa *waqaf* pada QS. Ali Imran : 07;

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ

"Dan tidaklah mengetahui ta'wilnya (ayat mutasyabihat) selain Allah"

Adalah terletak pada إِلَّا اللَّهُ. Dan terkadang Allah menunjukkan maknanya pada sebagian kekasih-Nya, sebagai mukjizat atau *karamah*.

Pendapat lain, *al-Mutasyâbih* adalah lafadz yang tidak jelas maknanya bagi selain ulama yang dalam keilmuannya. Berpijak pada pendapat bahwa *waqaf* terletak pada lafadz وَالرَّاسِخُوْنَ فِي العِلْمِ.

[36] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 123

Definisi pengarang lebih tepat dibanding definisi bahwa *al-Mutasyâbih* adalah lafadz yang maknanya hanya diketahui Allah SWT. Karena definisi ini menggunakan *malzum*.[37]

وَاللَّفْظُ الشَّائِعُ لاَ يَجُوْزُ وَضْعُهُ لِمَعْنًى خَفِيٍّ عَلَى الْعَوَامِّ كَقَوْلِ مُثْبِتِيْ الْحَالِ الْحَرَكَةُ مَعْنًى يُوْجِبُ تَحَرُّكَ الذَّاتِ

Lafadz yang beredar luas (di kalangan orang pintar dan orang awam) tidak boleh dicetak untuk makna yang samar menurut orang awam. Sebagaimana ucapan oleh para teolog yang menetapkan *al-hâl* (keadaan di antara ada dan tiada), "Gerakan adalah sebuah makna yang menyebabkan bergerak-geraknya suatu zat"

LAFADZ *MASYHUR* DENGAN MAKNA *KHAFI*

Lafadz yang beredar luas di kalangan orang pintar dan orang awam tidak boleh dicetak untuk makna yang samar bagi orang kebanyakan (awam). Karena tidak boleh terjadi perbincangan di antara mereka dengan kata-kata yang samar dan tidak terjangkau pemahaman mereka. Contoh, perkataan para pakar teologi penganut faham adanya adanya *al-hâl* (sebuah kondisi pertengahan antara ada dan tiada):

> *"Gerakan adalah sebuah makna yang menyebabkan bergerak-geraknya suatu materi".*

Makna ini sulit difahami oleh orang awam, sehingga makna 'gerakan' di sini bukanlah makna 'gerakan' yang beredar luas di seluruh kalangan (pintar maupun awam). Pemaknaan lahiriyah yang sudah dikenal adalah: "Gerakan adalah perpindahan", atau "Gerakan adalah bergerak-geraknya suatu zat"[38].

مَسْئَلَةٌ: الْمُخْتَارُ أَنَّ اللُّغَاتِ تَوْقِيْفِيَّةٌ عَلَّمَهَا اللهُ بِالْوَحْيِ أَوْ بِخَلْقِ أَصْوَاتٍ أَوْ عِلْمٍ ضَرُوْرِيٍّ وَأَنَّ التَّوْقِيْفَ مَظْنُوْنٌ

Permasalahan: menurut pendapat terpilih, beberapa bahasa bersifat *tauqify,* dimana Allah mengajarkannya melalui perantara wahyu atau menciptakan beberapa suara atau menciptakan pengetahuan secara spontan. Dan bahwa status *tauqif* adalah *madhnun* (dugaan).

SILANG PENDAPAT TENTANG ASAL MUASAL BAHASA

Pakar ushul berselisih pendapat mengenai asal muasal bahasa. Dalam hal ini dapat dipetakan menjadi enam kelompok :

[37] *Ibid,* hal 125
[38] *Ibid*

1. Pendapat terpilih, yakni pendapat mayoritas ulama, bahwa bahasa bersifat *tauqifi*, dalam artian bahwa Allah SWT yang menciptakan bahasa. Kemudian Allah SWT mempublikasikan bahasa pada manusia dengan beberapa media, di antaranya;
   1) Melalui perantara wahyu kepada beberapa Nabi. Dimana hal ini adalah yang nampak secara lahiriyah, karena hal ini yang biasa dilakukan Allah SWT dalam memberi pelajaran.
   2) Menciptakan beberapa suara yang terdapat di dalam *jism* (materi) Contoh, suara berkokoknya ayam, berkicaunya burung, gemuruhnya air, gesekannya batang-batang pohon bambu. Melalui perantara beberapa suara tersebut, bagi orang yang mendengarnya akan mengerti akan bahasa tersebut.
   3) Menciptakan pengetahuan secara *dharuri* (tanpa analisa) kepada sebagian hamba Allah SWT atas makna bahasa tertentu.
   Dalil pendapat pertama ini adalah firman Allah SWT yang mengkisahkan pengajaran Allah SWT pada nabi Adam AS.

   وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (البقرة : ٣١)

   "Dan Dia mengajarkan kepada Adam Nama-nama (benda-benda) seluruhnya"
   Maksud 'al-Asma" dalam ayat tersebut adalah lafadz-lafadz yang memuat beberapa *isim, fi'il,* dan *huruf,* karena masing-masing merupakan *isim* (tanda) dari *musamma*-nya (perkara yang dinamai). Pengajaran Allah SWT dalam ayat tersebut menunjukkan bahwa pencipta bahasa adalah Allah SWT, bukan manusia.
2. Pendapat kedua, bahasa bersifat *istilahi*, dalam arti dibuat oleh satu atau beberapa manusia. Sedangkan publikasi pada manusia lain melalui media *isyarah* dan *qarinah* (tanda-tanda). Sebagaimana anak kecil yang mengerti bahasa orang tuanya, melalui perantara isyarat atau tanda. Pendapat ini dipelopori oleh mayoritas Mu'tazilah . mereka menggunakan argumentasi dalil firman Allah SWT;

   وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ (ابراهيم : ٤)

   "Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya"
   Dari ayat ini, dapat difahami bahwa terciptanya bahasa lebih dahulu dari pada terutusnya Rasul, dengan demikian seandainya bahasa bersifat *tauqifi* melalui pengajaran wahyu, semestinya bahasa muncul setelah terutusnya Rasul.
3. Pendapat ketiga, diwakili Al-Ustadz Abu Ishaq Al-Isfirayini memilah, bahwa kadar tertentu dari bahasa yang dibutuhkan untuk mengajarkan atau mengenalkannya pada orang lain tergolong *tauqifi*,

karena adanya kebutuhan yang menuntut. Dan yang tidak dibutuhkan untuk mengajarkan atau mengenalkannya, maka ada kemungkinan bersifat *tauqifi* atau *istilahi.*

4. Pendapat keempat, adalah kebalikan dari pendapat ketiga. Bahwa kadar tertentu dari bahasa yang dibutuhkan untuk mengajarkan atau mengenalkannya pada orang lain tergolong *istilahi*, dan jika tidak maka mungkin saja bersifat *tauqifi* atau *istilahi.*
5. Pendapat kelima, dipelopori oleh Al-Qadhi memilih menangguhkan statusnya, dan tidak memihak salah satu dari beberapa pendapat di atas. Dikarenakan dalil-dalil yang dikemukakan masing-masing kelompok kontradiktif.

Selanjutnya, menurut pendapat terpilih, status *tauqif* hanyalah *madhnun* (praduga kuat), dikarenakan dalil yang digunakan berbentuk *dhahir* (jelas). Sedangkan mendahuluinya bahasa atas terutusnya Rasul tidak serta merta memunculkan kesimpulan bahasa bersifat *istilahi.* Karena bisa jadi bahasa bersifat *tauqifi*, hanya saja pengajarannya melalui wahyu terjadi di masa antara kenabian dan kerasulan[39].

وَأَنَّ اللُّغَةَ لَا تَثْبُتُ قِيَاسًا فِيْمَا فِي مَعْنَاهُ وَصْفٌ	Dan bahwasanya bahasa tidak tetap melalui metode *qiyas,* dalam lafadz yang dalam maknanya terkandung sifat.

PENETAPAN BAHASA MELALUI METODE *QIYAS*

Qiyas lughat adalah menyematkan nama dari *isim* (perkara yang memiliki nama) yang maknanya memuat sifat yang serasi dengan penamaannya, kepada *isim* lain yang dalam maknanya ditemukan sifat tersebut.

Terkait dengan penetapan bahasa melalui metode *qiyas* ini, ulama masih berselisih pendapat.

1. Pendapat pertama, disampaikan di antaranya oleh Al-Qadhi, Imam Haramain, Al-Ghazali dan Al-Amidi, menyatakan bahasa tidak bisa ditetapkan melalui metode *qiyas.*
2. Pendapat kedua, disampaikan di antaranya oleh Imam Ibnu Suraij, Ibnu Abi Hurairah, Abu Ishaq As-Syairazy dan Imam Ar-Razi, menyatakan bahasa bisa ditetapkan melalui metode *qiyas.*

---

[39] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 126, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 353-352, dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 101

Contoh; menamakan *nabidz* dengan nama *khamr.*
Dengan penjelasan sebagai berikut;

Nama	*Khamr*	*Nabidz*
Makna	Minuman memabukkan dari perasan anggur	Minuman memabukkan dari perasan selain anggur
Sifat	Menutupi akal	Menutupi akal
Hukum	Haram dikonsumsi	-
Hasil Qiyas	*Nabidz* disebut dengan *khamr,* sehingga haram dikonsumsi berdasarkan QS. Al-Maidah ayat 91 إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ *Sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah Termasuk perbuatan syaitan, maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu.*	

Versi ini terpecah menjadi dua kelompok:

a) *Kelompok pertama,* menyatakan bahwa hal tersebut diperbolehkan dari sudut pandang *lughat.*
b) *Kelompok kedua,* menyatakan bahwa hal tersebut diperbolehkan dari sudut pandang *syar'i,* sebagaimana pendapat Ibnu Syuraij yang dipilih oleh Imam Ibnu Sam'ani. Beliau mengatakan, dasar argumentasinya adalah bahwa syariat memberi nama shalat, karena adanya sifat tertentu, dimana apabila sifat tersebut lepas, maka tidak lagi disebut shalat. Dan setiap perkara yang menyamai shalat dalam sifat tersebut, maka bisa disebut dengan shalat.

3. Pendapat ketiga, bahasa *hakikat* ditetapkan dengan qiyas, lain halnya dengan *majaz.* Karena *majaz* lebih rendah derajatnya.

Catatan :

1. Konteks silang pendapat di atas terjadi dalam bahasa yang keumumannya tidak ditetapkan melalui metode penelitian (*istiqra'*), dan pada selain beberapa *'alam.*
2. Bahasa yang keumumannya ditetapkan melalui metode penelitian, seperti terbaca *rafa'*-nya *fa'il,* dan terbaca *nashab*-nya *maf'ul* dan sebagainya, maka ulama sepakat memperbolehkan *qiyas.*

3. Sedangkan beberapa *'alam,* ulama sepakat tidak memberlakukan *qiyas.* Karena *'alam* termasuk perkara yang memiliki makna irrasional, sedangkan *qiyas* adalah cabang dari makna (rasional).[40]

مَسْأَلَةٌ : اللَفْظُ وَالْمَعْنَى إِنْ اتَّحَدَا
فَإِنْ مَنَعَ تَصَوُّرُ مَعْنَاهُ الشَّرِكَةَ
فَجُزْئِيٌّ وَإِلَّا فَكُلِّيٌّ مُتَوَاطِئٌ إِنِ
اسْتَوَى وَ إِلَّا فَمُشَكِّكٌ
وَإِنْ تَعَدَّدَا فَمُبَايِنٌ أَوِ اللَفْظُ
فَقَطْ فَمُرَادِفٌ وَعَكْسُهُ إِنْ كَانَ
حَقِيْقَةً فِيْهِمَا فَمُشْتَرَكٌ وَإِلَّا
فَحَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ

Permasalahan : lafadz dan makna apabila masing-masing tunggal, ketika makna yang ditemukan mencegah *syirkah* (kesamaan makna beberapa *afrad* [41]), maka disebut lafadz *juz'iy.* Dan jika menerima *syirkah*, maka disebut *kully.* Dimana (lafadz *kully*) ini dinamakan *muthawâti'* ketika makna sama-sama dimiliki *afrad*-nya. Dan dinamakan *musyakkik* jika berbeda dalam *afrad*-nya.
Dan apabila lafadz dan makna masing-masing ganda, maka disebut *mutabâyin.* Dan jika lafadz saja yang ganda (maknanya tunggal), maka disebut *murâdif.* Dan kebalikannya (makna ganda, lafadz tunggal), jika diberlakukan secara hakikat pada kedua maknanya, maka disebut *musytarak.* Namun jika tidak, maka disebut *hakikat* (saat digunakan pada makna pertama) dan *majaz* (saat digunakan pada makna kedua)

RELASI (*NISBAT*) LAFADH DENGAN MAKNA

Relasi (nisbat) lafadz dengan makna, ditinjau dari bentuk tunggal dan gandanya, dapat diklasifikasikan menjadi empat :

1. Lafadz dan maknanya tunggal. Terbagi dua;
   1) *Juz'i,* disebut juga *juz'i hakiki,* yakni manakala makna yang ditemukan mencegah *syirkah* (kesamaan makna beberapa *afrad*). Contoh, lafadz 'زَيْدٌ' (Zaid; nama seseorang). Makna hakikat yang dikandung dari lafadz ini tidak mungkin dimiliki dua orang dalam kenyataannya (*fi al-kharij*), yang artinya tidak ada pemahaman *syirkah.*
   2) *Kulli*, manakala makna yang ditemukan menerima *syirkah.* Lafadz *kulli* memiliki beberapa pembagian dan contoh.

---

[40] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 127, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal. 102-103, dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal 271-272

[41] *Afrad* adalah satu persatu anggota makna dari sebuah lafadz.

- Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) tidak mungkin wujud secara nyata. Contoh; الجَمْعُ بَيْنَ الضِّدَّيْنِ (terkumpulnya dua hal yang bertentangan). Karena hal ini tergolong jenis *muhal li dzatih* atau tidak mungkin wujud berdasarkan dalil akal.
- Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) mungkin wujud, namun kenyataannya tidak ada. Contoh; lafadz بَحْرُ زِئْبَقٍ (lautan air raksa).
- Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) wujud, namun *afrad* lain tidak mungkin menyamai. Contoh; lafadz الْإِلَهُ (yang disembah secara *haq*).
- Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) wujud, dan *afrad* lain mungkin menyamai, namun kenyataannya tidak ada. Contoh; lafadz الشَّمْسُ (matahari).
- Lafadz yang maknanya (*afrad*-nya) wujud, dan *afrad* lain mungkin menyamai sekaligus wujud secara nyata. Contoh; lafadz الْإِنْسَانُ (manusia).

Lafadz *kulli* ditinjau dari aspek makna dalam *afrad*-nya terbagi dua;

a) *Muthawâti'*[42], ketika makna yang dikandung sama-setara dimiliki oleh *afrad*-nya. Contoh, lafadz الْإِنْسَانُ dimana maknanya sama-setara dimiliki oleh *afrad*-nya berupa Zaid, Umar, Bakar dst.
b) *Musyakkik*[43], ketika ada perbedaan makna dalam *afrad*-nya. Contoh, lafadz الْبَيَاضِ dimana makna 'putih' dalam salju lebih besar dibandingkan dalam gading.

2. Lafadz dan maknanya ganda, maka disebut *mubâyin*. seperti lafadz الْإِنْسَانُ dan الفَرَسُ.

---

[42] Disebut *mutawathi'* yang artinya keserasian, karena dalam lafadz tersebut ditemukan kecocokan arti asal di antara beberapa individu. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 129

[43] Disebut *musyakkik* yang berarti membuat bimbang, dikarenakan akan menimbulkan keraguan bagi pengamat, apakah termasuk *mutawathi'* jika ditilik dari aspek kecocokan arti asal di antara beberapa individu, atau bukan *mutawathi'* jika ditilik dari aspek ketidak samaannya_*Ibid*

3. Lafadz ganda dan maknanya tunggal, maka disebut *murâdif.* Seperti lafadz الْإِنْسَان dan الْبَشَرُ keduanya memiliki satu arti.
4. Lafadz tunggal dan maknanya ganda, maka dipilah;
   a) Apabila lafadz tersebut diberlakukan secara hakikat pada kedua maknanya, maka disebut *musytarak.* Seperti lafadz الْقُرْءُ yang memiliki arti haid dan suci.
   b) Apabila lafadz tersebut diberlakukan secara hakikat pada satu makna, dan majaz pada makna yang lain, maka disebut *hakikat-majaz.* Seperti lafadz الأَسَدُ yang digunakan untuk makna hewan buas dan pria pemberani.
   Menurut Syaikh Jalaluddin Al-Mahali, sebuah lafadz yang mengandung dua makna *majaz,* tidak bisa disaksikan keberadaannya.[44]

وَالعَلَمُ مَا عَيَّنَ مُسَمَّاهُ بِوَضْعٍ فَإِنْ
كَانَ تَعَيِيْنُهُ خَارِجِيًا فَعَلَمُ شَخْصٍ
وَإِلَّا فَعَلَمُ جِنْسٍ

'Alam adalah lafadz yang diperuntukkan pada sasaran makna tertentu, dengan sebuah peletakan (*wadha'*). Apabila penentuan makna tersebut berdasarkan kenyataan yang nampak (*khariji*)· maka disebut dengan *'alam syakhash* dan jika tidak (berdasarkan pemahaman dalam hati), maka dinamakan *'alam jinis.*

DEFINISI *'ALAM SYAKHSH , 'ALAM JINIS,* DAN *ISIM JENIS*

'Alam adalah lafadz yang menentukan sesuatu yang dinamai secara *wadha'.* Artinya, diperuntukkan pada sasaran makna tertentu, dimana secara *wadha',* makna tersebut tidak bisa diarahkan pada perkara lain. Mengecualikan *ma'rifat* selain *'alam,* dikarenakan menentukan sasaran maknanya tidak dengan *wadha',* namun dengan faktor lain. Kemudian *'alam* terpilah menjadi dua, yaitu;

1. *'Alam syakhash,* yakni lafadz yang secara *wadha'* diperuntukkan pada sasaran makna tertentu dalam realitasnya (*khariji*)[45].Contoh, زَيْدٌ (Zaid).
2. *'Alam jinis,* yakni lafadz yang secara *wadha'* diperuntukkan pada sasaran makna tertentu dalam hati (*dzihniy*). Contoh, أُسَامَةُ (singa).[46]

---

[44] *Ibid,* hal 130

[45] *Khariji* yang dimaksud di sini adalah tanda-tanda yang nampak dari wujudnya sesuatu di alam nyata. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 368

[46] *Ibid,* hal 276-278

Selanjutnya perlu diketahui juga definisi dari *isim jinis.* Ada dua definisi dalam hal ini.

1. *Isim jinis* adalah lafadz yang secara *wadha'* diperuntukkan pada makna tidak tertentu dalam *jinis*-nya. Definisi ini disampaikan oleh segolongan ulama *muhaqqiqin.*
2. *Isim jinis* adalah lafadz yang secara *wadha'* diperuntukkan pada makna hakikat secara mutlak, tanpa menentukan dalam realitas (*kharij*) atau hati (*dzihni*). Definisi ini disampaikan oleh pengarang dan segolongan ulama lain, serta dinilai sebagai pendapat pilihan. Contoh: أَسَدٌ (singa).

Catatan:

1. Kesamaan *isim jenis* dan *'alam jenis* adalah dari aspek makna, yakni masing-masing bisa mencangkup perindividu dari jenisnya.
2. Perbedaan *isim jenis* dan *'alam jenis* ada dua aspek;
   a) Aspek hukum-hukum lafadznya. Bahwa *'alam jenis* memiliki hukum yang ditetapkan adalah hukum beberapa *'alam,* berupa *man'u sharfi* (tercegah menerima *tanwin*), dijadikan *mubtada'* tanpa *musawigh*, tidak bisa di-*ma'rifat*-kan dengan *alif* dan *lam* dsb. Sedangkan *isim jenis* termasuk *nakirah* murni.
   b) Aspek peletakan dari *al-wadhi'* (pencetus bahasa). Bahwa manakala *al-wadhi'* menghadirkan gambaran singa untuk tujuan membuatkan bahasa, maka gambaran yang nampak di hatinya merupakan *juz'iyyah* dari aspek penampakannya di hati. Sedangkan gambaran secara mutlak merupakan perkara *kulli.* Apabila *al-wadhi'* membuat bahasa atas gambaran dalam hatinya, maka disebut *'alam jinis,* namun apabila membuat bahasa atas gambaran secara mutlak, maka disebut *isim jinis.* Dari sini perbedaan ditentukan oleh peletakan bahasa *al-wadhi'*[47].

مَسْأَلَةٌ: الِاشْتِقَاقُ رَدُّ لَفْظٍ إِلَى آخَرَ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا فِي الْمَعْنَى

Permasalahan; *Isytiqaq* adalah mengembalikan sebuah lafadz (*far'u*) pada lafadz lain (*ashlu*), karena ada keserasian antara keduanya dalam aspek makna dan huruf-huruf asalnya. Kemudian (lafadz

[47] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal 130 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal. 105

وَالْحُرُوْفِ الْأَصْلِيَّةِ وَقَدْ يَطَّرِدُ كَاسْمِ الْفَاعِلِ وَقَدْ يَخْتَصُّ كَالْقَارُورَةِ	*musytaq*) adakalanya diberlakukan secara *muththarid*[48] sebagaimana *isim fa'il*, dan terkadang juga diberlakukan secara *mukhtash* (sebagai nama dari dzat atau benda tertentu) seperti lafadz 'al-Qarurah'.

DEFINISI DAN SYARAT *ISYTIQAQ*

Isytiqaq menurut bahasa adalah mengambil. Sedangkan menurut istilah adalah mengembalikan sebuah lafadz (*far'u*) pada lafadz lain (*ashlu*), dikarenakan ada keserasian antara keduanya dalam aspek makna dan huruf-huruf aslinya. Definisi ini dapat dijabarkan sebagai berikut.

1. Maksud 'mengembalikan' adalah menghukumi bahwasanya lafadz pertama (*far'u*) dihasilkan atau menjadi cabang dari lafadz kedua (*ashlu*).
2. Maksud keserasian dalam aspek makna adalah ditemukannya makna lafadz kedua (*ashlu*) di dalam lafadz pertama (*far'u*).
3. Maksud keserasian dalam huruf-huruf asli adalah keberadaan urutan huruf-huruf asli dari lafadz kedua dan pertama adalah sama. Meskipun tidak disyaratkan huruf-huruf asli tersebut ada semuanya, karena terkadang sebagian terbuang karena alasan tashrif.

Isytiqaq selain terdapat pada *hakikat*, juga terdapat dalam *majaz*. Contoh, lafadz نَاطِقٌ dari *masdar* نُطْقٌ, dimana makna hakikatnya adalah berbicara, dan makna majaznya adalah *dalalah* (indikasi), seperti dalam ucapan; اَلْحَالُ نَاطِقٌ بِكَذَا (keadaan mengindikasikan demikian)[49].

Namun terkadang *isytiqaq* tidak bisa dilakukan pada *majaz*. Seperti lafadz الْأَمْرُ yang memiliki arti *majaz* perbuatan. Dalam hal ini tidak boleh diucapkan آمِرٌ atau مَأْمُوْرٌ. Berbeda halnya dengan الْأَمْرِ yang memiliki arti ucapan, maka hal itu boleh dilakukan.

Termasuk syarat terwujudnya *isytiqaq* adalah adanya perubahan, baik secara nyata, seperti ضَرَبَ dari ضَرْبٌ, atau secara perkiraan (*taqdiri*),

---

[48] Maksud *'muththorid'* adalah memberlakukan secara umum pada semua contoh yang yang memiliki persamaan makna. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 320

[49] Hal ini berdasarkan kesepakatan ahli bayan yang mengesahkan adanya majaz *isti'arah tab'iyyah*, yakni mereka memperbolehkan mencetak atau mengembangkan kata dari akar kata yang berupa majaz.

seperti طَلَبَ dari طَلْبٌ, maka dikira-kirakan bahwa bacaan *fathah* pada *lam* dalam *fi'il*-nya berbeda dengan yang ada dalam *mashdar*-nya.

Kemudian lafadz *musytaq* adakalanya diberlakukan secara *muththarid,* dalam arti memberlakukan secara umum pada semua contoh yang yang memiliki persamaan makna, sehingga tidak membutuhkan dalil *sama'i.* Sebagaimana *isim fa'il,* contoh ضَارِبٌ, maka bisa memasukkan setiap orang yang memiliki sifat memukul tanpa terkecuali. Dan terkadang juga diberlakukan secara *mukhtash,* tertentu pada sebuah perkara, seperti lafadz قَارُوْرَة untuk menunjukkan arti botol, berasal dari kata قَرَارٌ yang berarti tempat menetap. Dan lafadz قَارُوْرَة tidak bisa digunakan untuk menunjukkan selain botol, dari beberapa tempat menetapnya air (wadah air), seperti kendi, walaupun makna قَرَارٌ ditemukan.

Catatan :

Isytiqaq menurut ulama ada tiga macam;

1) *Isytiqaq akbar,* yaitu ketika semua huruf-huruf asal tidak ditemukan dan hanya ada keserasian makna. Contoh lafadh ثَلَمَ dan ثَلْبَ.
2) *Isytiqaq kabir* yaitu ketika semua huruf-huruf asal ditemukan, namun tidak urut. Contoh, lafadz جَذَبَ dan جَبَذَ.
3) *Isytiqaq shaghir,* yaitu ketika ketika semua huruf-huruf asal ditemukan dan urut. Dan yang dikehendaki *isytiqaq* dalam bab ini adalah *isytiqaq shaghir*[50].

وَمَنْ لَمْ يَقُمْ بِهِ وَصْفٌ لَمْ

يُشْتَقَّ لَهُ مِنْهُ اِسْمٌ عِنْدَنَا فَإِنْ

قَامَ بِهِ مَا لَهُ اِسْمٌ وَجَبَ وَإِلَّا

لَمْ يَجُزْ

Segala sesuatu yang tidak didiami oleh sebuah sifat, maka tidak diperbolehkan membuatkan *ism* (nama) baginya dari lafadz sifat tersebut, menurut versi kita. Dan apabila sebuah perkara di dalamnya terdapat sifat yang memiliki nama, maka wajib melakukan *isytiqaq* (dari nama itu kepada sesuatu yang memiliki sifat serupa). Namun jika perkara tersebut di dalamnya tidak dijumpai sifat yang memiliki nama, maka tidak boleh melakukan *isytiqaq* dari sifat itu.

MEMBUAT *ISIM* PADA SEBUAH PERKARA

Ulama berselisih pendapat mengenai segala sesuatu yang tidak didiami oleh sebuah sifat, apakah diperbolehkan membuatkan *ism* (nama)

[50] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal 132

baginya dari lafadz sifat tersebut?

1. Kelompok Ahlussunah mengatakan, tidak diperbolehkan. Semisal, sesuatu yang tidak memiliki sifat berdiri, maka tidak diperbolehkan membuat *ism* (nama) قَائِمٌ (orang yang berdiri) padanya.
2. Kelompok Mu'tazilah mengatakan, diperbolehkan. Seperti halnya mereka menafikan sifat dzatiyah seperti عِلْمٌ (mengetahui), قُدْرَةٌ (kuasa), كَلَامٌ (berfirman), dan lain-lain. Namun mereka menyepakati bahwa Allah SWT عَالِمٌ (Maha Mengetahui), قَادِرٌ (Maha Kuasa), مُتَكَلِّمٌ (Maha Berfirman). Hanya saja maksud mereka, Allah SWT Maha Mengetahui, dan Kuasa dengan dzat-Nya, bukan dengan sifat tambahan dari dzat, dalam arti dzat Allah SWT sudah cukup untuk membuka segala macam pengetahuan, tidak membutuhkan sifat tambahan. Allah SWT juga Maha Berfirman, namun dengan arti Allah SWT menciptakan *kalam* (firman) pada *jisim* (materi), seperti pada pohon yang kemudian didengar oleh Nabi Musa AS. Hal ini berpijak bahwa *kalam* menurut mereka (Mu'tazilah) hanyalah berupa huruf dan suara, dimana Allah SWT terlarang untuk disifati demikian. Pada dasarnya tidak ada perbedaan prinsip, karena mereka juga mengakui adanya sifat *kalam* dengan pemaknaan Allah SWT menciptakaannya, di samping itu mereka juga sepakat mensucikan Allah SWT dari kebalikan sifat-sifat tersebut. Mereka hanya menafikan sifat-sifat tersebut adalah tambahan dari dzat, dan menyangka sifat-sifat tersebut adalah dzat itu sendiri. Semua ini agar terhindar dari *ta'addud al-qudama'* (banyaknya beberapa perkara *qadim*) yang telah membuat umat Nasrani menjadi kafir. Namun hal ini disangkal, bahwa *ta'addud al-qudama'* yang terlarang adalah dalam konteks beberapa dzat, bukan dalam satu dzat dan beberapa sifat. Berpijak dari pendapat mereka ini, dalam kisah tentang Nabi Ibrahim as yang diperintah menyembelih anaknya dalam ayat;

يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (الصفات : ١٠٢)

"Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu"

mereka menyepakati bahwa Nabi Ibrahim AS adalah orang yang menyembelih putranya, Nabi Ismail AS, dimana menurut mereka Nabi Ibrahim AS telah menjalankan alat penyembelih di atas leher dari Nabi Ismail AS. Namun mereka berselisih pendapat apakah Nabi Ismail AS berstatus disembelih?. Pendapat pertama

menyatakan disembelih, hanya saja luka sembelihan tersebut pulih kembali. Pendapat kedua menyatakan, tidak disembelih, dalam arti tidak ada yang terpotong sedikitpun. Pemilik pendapat kedua ini telah menamakan 'orang yang menyembelih' atas orang yang tidak melakukan perbuatan menyembelih, namun dalam arti menjalankan alat penyembelih di atas leher. Sehingga jika kita cermati, hal ini tidak menyalahi kaidah *isytiqaq,* karena masih dalam koridor membuat *isytiqaq* dari *majaz,* yakni mengucapkan 'menyembelih' untuk perbuatan 'menjalankan alat penyembelih'.
Menurut pendapat kalangan Asy'ariyah, Nabi Ibrahim AS bukan orang yang menyembelih, dan Nabi Ismail AS bukan orang yang disembelih, baik dalam arti memotong atau menjalankan alat penyembelih. Karena perintah menyembelih telah di-*nasakh* sebelum memungkinkan diamalkan. Firman Allah SWT;

وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (الصفات : ١٠٧)

"Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar"

Kemudian manakala sebuah perkara di dalamnya terdapat sifat yang memiliki nama, maka wajib melakukan *isytiqaq* (dari nama itu kepada sesuatu yang memiliki sifat serupa). Seperti membuat lafadz عَالِمٌ dari عِلْمٌ (pengetahuan) bagi orang yang memiliki pengetahuan. Namun jika perkara tersebut di dalamnya dijumpai sifat yang tidak memiliki nama, seperti macam-macam aroma, maka tidak wajib (tidak boleh) melakukan *isytiqaq* dari sifat itu. Karena tidak mungkin dilakukan[51].

وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ بَقَاءُ الْمُشْتَقِّ مِنْهُ فِيْ كَوْنِ الْمُشْتَقِّ حَقِيْقَةً إِنْ أَمْكَنَ وَإِلَّا فَآخِرُ جُزْءٍ فَاسْمُ الْفَاعِلِ حَقِيْقَةٌ فِيْ حَالِ التَّلَبُّسِ لَا النُّطْقِ وَلَا إِشْعَارَ لِلْمُشْتَقِّ بِخُصُوْصِيَّةِ الذَّاتِ	Menurut pendapat Ashah, disyaratkan tetapnya makna *musytaq minhu* pada sesuatu yang dishifati (*mahal*) untuk menjadikan sebuah lafadz *musytaq* yang diucapkan disebut hakikat. Hal ini apabila makna tersebut mungkin menetap, dan jika tidak mungkin menetap, maka hanya disyaratkan tetapnya juz akhir dari makna tersebut. Maka, *ism fa'il* disebut hakikat saat makna atau sifat yang terkandung di dalamnya sedang dijalankan (*hal at-talabbus*), bukan hanya pada saat *ism al-fa'il* itu diucapkan (*hal an-nuthqi*). Dan lafadz *musytaq* tidak memiliki arah makna pada kekhususan dzat.

[51] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 132-133 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol I hal. 371-374

SYARAT *MUSYTAQ* DISEBUT *HAKIKAT*

Pengucapan *musytaq* atas makna *musytaq minhu* pada sesuatu yang dishifati (*mahal*) terklasifikasikan menjadi tiga bentuk;

1. Makna masih menetap pada dzat (di saat sedang terjadi)
2. Makna belum menetap pada dzat (pada masa yang akan datang)
3. Makna sudah tidak menetap atau habis pada dzat (pada masa yang telah lewat).

Dari paparan tiga bentuk di atas, yang telah disepakati dihukumi *hakikat* adalah bentuk yang pertama, dalam hal ini terbagi dua;

1. Makna *musytaq minhu* mungkin menetap, maka disyaratkan tetapnya makna *musytaq minhu* pada sesuatu yang dishifati (*mahal*). Contoh, berdiri, dimana seseorang disebut orang yang berdiri (الْقَائِمُ) secara hakikat, di saat masih dalam keadaan berdiri.
2. Makna *musytaq minhu* tidak mungkin menetap, maka disyaratkan tetapnya juz akhir dari makna tersebut. Contoh, اَلتَّكَلُّمُ (bicara), makna bicara tidak mungkin menetap, karena manusia berbicara dengan suara yang sambung menyambung (habis kemudian dilanjutkan lagi). Maka seseorang dapat disebut orang yang bicara (pembicara) secara hakikat apabila akhir perkataannya (juz akhir) masih tetap ada.

Dan yang disepakati sebagai *majaz* adalah bentuk kedua, dimana pengucapan *musytaq* memandang menetapnya makna di masa yang akan datang. Seperti kata سَارِقٌ (pencuri), diucapkan untuk orang yang akan atau berniat melakukan pencurian.

Sedangkan bentuk yang ketiga, seperti contoh kata سَارِقٌ (pencuri), diucapkan untuk orang yang usai melakukan pencurian, maka ulama ushul berselisih pendapat.

1. Pendapat Ashah, menyatakan termasuk kategori *majaz*, sebab syarat dihukumi *hakikat* adalah masih menetapnya makna *musytaq minhu* pada *mahal*.
2. Pendapat kedua, menyatakan termasuk *hakikat,* karena dalil *istishhab,* yaitu menetapkan status hakikat pada saat pengucapan sebelumnya. Pendapat ini menurut Imam Al-Jubaiy dan putranya Abu Qasim dan Ibnu Sina.
3. Pendapat ketiga, menangguhkan tentang harus ada atau tidaknya persyaratan di atas (menetapnya makna *musytaq minhu* pada *mahal*). Dikarenakan dalil-dalil di dalamnya kontradiktif.

4. Pendapat keempat, jika pada *mahal* (perkara yang dishifati) muncul sifat lain yang wujud dan berlawanan dengan sifat pertama, seperti hitam setelah putih, berdiri setelah duduk, maka tidak diperkenankan menamakan *mahal* dengan sifat yang pertama. Contoh, seseorang yang semula duduk kemudian berdiri, maka dia tidak bisa disebut orang yang duduk, karena sifat berdiri berlawanan dengan duduk.

PENYEBUTAN *HAKIKAT* PADA *ISIM FA'IL*

Berpijak dari silang pendapat di atas, maka dalam ini *isim fa'il* disebut *hakikat* saat makna *musytaq minhu* atau juz akhirnya secara *urfi* sedang dijalankan (*hal at-talabbus*) atau wujud, baik makna tersebut wujud saat *musytaq* tersebut diucapkan (*hal an-nuthqi*), atau wujud di kemudian hari. Contoh, : Nabi SAW bersabda :

الْمُتَبَايِعَانِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا

"Dua orang yang berjual beli, masing-masing dari keduanya memiliki hak khiyar atas yang lain, selama keduanya belum berpisah"

Hakikat الْمُتَبَايِعَانِ (dua orang yang berjual beli) adalah ketika jual beli sedang dijalankan, bukan pada saat tawar menawar. Sehingga *khiyar majlis* ditetapkan bagi mereka yang secara *hakikat* melakukan jual beli, bukan yang hanya tawar menawar saja. Bahkan apabila ada seseorang mengatakan:

امْرَأَتِيْ طَالِقٌ إِنْ كُنْتُمَا مُتَبَايِعَيْنِ

"Istriku aku cerai jika kalian (Zaid dan Umar) berdua orang yang melakukan jual beli"

Kemudian Zaid dan Umar melakukan tawar menawar barang, tidak sampai membeli, maka istri ditetapkan tidak tertalak karena Zaid dan Umar bukan orang yang melakukan jual beli secara *hakikat*[52]. Hal ini selaras apa yang disampaikan As-Syafi'i dalam Al-Umm.

Berbeda dengan pendapat Imam Al-Qarrafi yang menyatakan bahwa *ism al-fa'il* disebut *hakikat* saat makna *musytaq minhu* atau juz akhirnya diucapkan (*hal an-nuthqi*) saja, tidak saat sebelumnya dan tidak setelahnya.

MUSYTAQ TIDAK MENYIMPULKAN KEKHUSUSAN DZAT

Lafadz *musytaq* tidak memiliki pemaknaan yang mengarah pada kekhususan dzat, dalam arti yang dapat difahami dari *musytaq* adalah makna sebuah sifat yang melekat pada sebuah dzat, dan tidak berbicara mengenai spesifikasi dzat tersebut apakah berupa *jirim* (materi) atau

[52] Az-Zarkasi, "Al-Bahru Al-Muhith" vol II hlm. 342

berupa yang lain. Contoh kata الأَسْوَدُ menunjukkan makna perkara yang berwarna hitam, namun tidak menunjukkan spesifikasi perkara (dzat) tersebut, apakah berupa materi atau yang lain. Hal ini didasari argumentasi, bahwa ucapan الأَسْوَدُ جِسْمٌ (perkara yang hitam itu adalah materi) adalah benar. Dan jika الأَسْوَدُ menunjukkan spesifikasi makna materi, maka akan terjadi pengulangan (*takrar*) makna tanpa faidah dalam contoh di atas, yakni menjadi الْجِسْمُ ذُو السَّوَادِ جِسْمٌ (materi yang hitam itu adalah materi), dan ini tidak dibenarkan.[53]

مَسْأَلَةٌ : الْأَصَحُّ أَنَّ الْمُرَادِفَ وَاقِعٌ وَأَنَّ الْحَدَّ وَالْمَحْدُوْدَ وَنَحْوَ حَسَنٍ بَسَنٍ لَيْسَا مِنْهُ وَالتَّابِعُ يُفِيْدُ التَّقْوِيَةَ

Permasalahan : menurut Ashah, lafadz *muradif* diakui keberadaannya dalam kalam Arab. Menurut pendapat Ashah, *had* (definisi) dan *mahdud* (yang didefinisikan) serta lafadh *hasan* dan lafadh *basan* bukan termasuk *muradif*. Menurut pendapat yang benar, *tabi'* (lafadz yang mengikuti *matbu'*) berfaidah mengukuhkan.

EKSISTENSI *MUTARADIF* (SINONIM)

Lafadz *muradif* atau *mutaradif* adalah sebuah lafadz yang sejak pertama kali dibuat (*wadh'i*) menyamai lafadz lain dari sisi maknanya, seperti *al-asad* (singa) dan *al-laits* (singa). Mengenai eksistensinya, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat Ashah, *mutaradif* diakui keberadaannya dalam kalam Arab[54].
2. Pendapat kedua, dari Imam Tsa'lab dan Ibnu Faris, menafikannya secara mutlak. Menurut mereka berdua, lafadz-lafadz yang diduga termasuk *muradif*, sebenarnya adalah lafadz *mutabayin bi as-shifat* (dua lafadz yang artinya berbeda berdasarkan perbedaan sifat). Seperti lafadz الإِنْسَان dan الْبَشَر, dimana arti lafadz pertama adalah manusia dari sudut pandang 'pelupa' dan lafadz kedua adalah manusia dari sudut pandang 'nampak kulit tubuhnya'.

[53] Prof Dr. KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul*, hal. 135-138 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 113

[54] Maksud 'kalam arab' adalah meliputi firman Allah, sabda Nabi dan lain sebagainya dari lughat Arab. Terjadinya *muradif* ini ditetapkan secara jawaz (boleh), dan tidak wajib. Dan diakui mutlak, baik dalam syariat maupun selain syariat. Prof Dr. KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul*, hal 139

Dikisahkan dari Imam Ibnu Khalawiyah, beliau berkata, "*Saya mengetahui lima puluh sebutan (nama lain) dari pedang*". Kemudian dijawab oleh Imam Abu Ali Al-Farisy, "*menurutku hanya ada satu sebutan untuk pedang, yaitu 'saif'*". Imam Ibnu Khalawiyah menjawab, "*bukankah Sharim, Mihnad, Maslul, Mikhdzam dan lain sebagainya merupakan sebutan untuk pedang?*". Tanggapan Abu Ali Al-Farisy, "*lafadz-lafadz itu hanya sebatas sifat bukan sebutan atau nama pedang*". Sedang menurut Asy-Syeikh, dalam istilah *mutaradif* tidak dibedakan antara sifat dan nama. Al-Ashbihani menengah-nengahi silang pendapat di atas, bahwa akar perselisihan adalah dalam konteks satu bahasa (*lughat*). Karena pengingkaran tidak mungkin terjadi dari orang yang berakal, jika tinjauan lafadz *mutaradif* dari dua bahasa yang berbeda.

3. Pendapat ketiga, dari Imam Ar-Razi dalam kitab *al-Mahshul*, lafadz *mutaradif* hanya berkutat dalam *lughat*, tidak dalam istilah *syar'i*. Hal ini dikarenakan pembuatan *mutaradif* tidak mengikuti kaidah dasar (hukum asal), bahwa setiap satu lafadz mewakili satu makna, dimana pemicunya adalah kebutuhan (*hajat*) semisal dalam *nadham* atau *sajak*. Dan hajat semacam ini tidak ditemukan dalam kalam *Asy-Syari'* (pembuat syariat). Pengarang, sebagaimana Imam Al-Qarrafi menyangkal pendapat ini, dengan menyodorkan lafadh *fardlu*, *wajib*, *sunah* dan *tathawwu'* ?. Sangkalan ini ditanggapi, bahwa lafadz-lafadz tersebut tidak masuk dalam koridor *syar'i* akan tetapi *istilahi*, karena yang dimaksud *syar'i* adalah perkara yang dibuat oleh *Asy-Syari'*.[55]

BEBERAPA PERKARA YANG BUKAN *MUTARADIF*

Dalam hal ini ada beberapa perkara yang tidak masuk dalam pengertian *mutaradif*, meskipun masih terjadi tarik ulur pendapat. Di antaranya;

1. *Had* (definisi), contoh *had*, الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ (spesies hewan yang mampu berfikir) dan *mahdud* (yang didefinisikan), contoh الإِنْسَانُ (manusia). Menurut pendapat Ashah, keduanya tidak disebut *mutaradif*, dikarenakan *had* menunjukkan beberapa juz dari hakikat makna secara terperinci (*tafshil*), sedangkan *mahdud* hanya secara global (*ijmaly*). Dan juga status *mutaradif* hanya berlaku untuk lafadz *mufrad* (tunggal). Jadi jelas keduanya berbeda, karena perkara *mujmal* (global) berbeda dengan *mufasshal* (terperinci). Menurut pendapat kedua,

[55] Prof Dr. KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul*, hal 139 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol I hal. 113-114

termasuk *mutaradif,* karena faktor *mujmal* dan *mufasshal* tidak perlu diperhitungkan.

2. Lafadz حَسَنٌ dan بَسَنٌ, yakni dua lafadz, yang pertama berstatus lafadz yang diikuti *(al-matbu')* dan yang kedua berstatus lafadz yang mengikuti *(at-tabi')*. Menurut pendapat Ashah, dua lafadz di atas bukan *mutaradif,* dikarenakan *at-tabi'* tidak akan memiliki faidah makna, tanpa adanya *al-matbu'*. Sedangkan standar *mutaradif,* masing-masing lafadz harus mampu menghasilkan makna secara mandiri. Menurut pendapat kedua, keduanya tergolong *mutaradif,* karena alasan sebagaiama di atas tidak bisa diterima.
   Berpijak dari pendapat Ashah, *at-tabi'* memiliki fungsi menguatkan makna, karena apabila tidak demikian, penyebutan *at-tabi'* menjadi tidak ada faidahnya. Sedangkan orang Arab dengan kalam hikmahnya selalu menghindari pembicaraan tanpa faidah.[56]

وَأَنَّ كُلًّا مِنَ الْمُرَادِفَيْنِ يَقَعُ مَكَانَ الْآخَرِ	(Pendapat Ashah), bahwasanya masing-masing dari lafadz *mutarodif* boleh menempatkan pada posisi yang lain.

MUTARADIF BOLEH SALING MENGISI

Ulama berselisih pendapat mengenai saling mengisinya dua lafadz yang saling bersinonim *(mutaradif)*, dalam arti masing-masing mengisi posisi yang lain.

1. Pendapat Ashah, di antaranya dari Imam Ibnu Hajib dan Imam As-Subki mengatakan, masing-masing dari lafadz *muradif* diperbolehkan menggantikan posisi yang lain secara mutlak, baik masih dalam satu bahasa atau dua bahasa. Contoh; زَيْدٌ جَالِسٌ (Zaid duduk), bisa diucapkan زَيْدٌ قَاعِدٌ (Zaid duduk). Contoh lain : apabila seorang suami mengatakan pada istrinya :

   أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ أَرَدْتِ فَتَقُولُ هِيَ شِئْتُ

   "Kamu tertalak apabila kamu menghendakinya, kemudian istri menjawab 'aku menghendakinya'"

   Dalam hal ini menurut Imam Al-Ardzabili sebaiknya dihukumi jatuh talak, karena lafadz أَرَدْتِ dan شِئْتُ keduanya tergolong *mutaradif.*[57]

---

[56] Prof Dr. KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul,* hal 139 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol I hal. 290

[57] Zakariya Al-Anshari, *Asna al-Mathalib*, vol III hlm. 319

Hal ini mengecualikan manakala sebuah lafadz bersifat *ta'abudi* (dogmatif), seperti dalam lafadz *takbirotul ihram*. Maka bagi orang yang mampu tidak boleh mengganti lafadz *takbirotul ihram* dengan lafadz lain yang semakna dari bahasa lain. Sedangkan menurut kalangan Hanafiyah, boleh diganti dengan bahasa lain, bahkan sekalipun bagi mereka yang mampu menggunakan bahasa Arab dengan baik. Dalil lain adalah sebuah hadits yang menceritakan sahabat Barra' RA saat mendapatkan doa sebelum tidur dari Rasulullah SAW berbunyi;

أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الذِيْ أَنْزَلْتَ، وَنَبِيِّكَ الذِيْ أَرْسَلْتَ

Pada kesempatan lain, Rasulullah SAW meminta sahabat Barra' mengulangi doa tersebut. Kemudian sahabat Barra' mengucapkan, وَرَسُوْلَكَ الذِي أَرْسَلْتَ dengan sedikit perubahan, yang semula وَنَبِيِّكَ diganti dengan وَرَسُوْلَكَ. Melihat hal ini, Rasul SAW langsung melarangnya dan memerintahkannya membaca sesuai redaksi yang pertama. Dari paparan hadits di atas, dapat disimpulkan bahwa, meskipun lafadz نَبِيٌّ dan رَسُوْلٌ tergolong *mutaradif,* namun karena lafadz tersebut termasuk *ta'abudi,* maka masing-masing dari dua lafadz tersebut tidak bisa menempati posisi yang lain.[58]

2. Pendapat kedua, di antaranya dari Imam Ar-Razi, mengatakan tidak diperbolehkan secara mutlak, baik dalam satu bahasa atau dua bahasa. Dikarenakan manakala dalam sebuah kalam, kalimat berbahasa Arab diganti dengan berbahasa Persia, seperti lafadz مِنْ (dari) dalam خَرَجْتُ مِنَ الدَّارِ diganti dengan bahasa Persia أَزْ (dari), maka bahasa akan rusak. Karena mencampur satu bahasa ke dalam bahasa yang lain sepadan dengan mencampur kata *musta'mal* (terlaku maknanya) dengan kata *muhmal* (tidak terlaku maknanya). Nalar logika dalam konteks dua bahasa ini juga berlaku dalam satu bahasa.
3. Pendapat ketiga, di antaranya dari Imam Al-Baidhowi dan As-Shafi Al-Hindy, mengatakan tidak diperbolehkan jika terjadi dalam dua bahasa. Dengan nalar yang sama dengan pendapat kedua.

[58] Prof Dr. KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul,* hal 139 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal. 115

LAFADZ MUSYTARAK

مَسْئَلَةٌ: الأَصَحُّ أَنَّ الْمُشْتَرَكَ وَاقِعٌ جَوَازًا	**Permasalahan** : menurut pendapat Ashah, lafadz *musytarak* diakui keberadaannya (dalam sebuah kalam) secara *jawaz* (boleh).

DEFINISI DAN KEBERADAAN *MUSYTARAK*

Musytarak adalah sebuah lafadz yang memiliki beberapa makna hakiki. Dan mengenai boleh-tidaknya, serta ada-tidaknya musytarak terdapat silang pendapat ulama.

1. Pendapat Ashah, *jawaz* (boleh) dan diakui keberadaannya (*wuqu'*), namun tidak wajib adanya. Contoh lafadz musytarak adalah lafadz قُرْءٌ yang memiliki arti حَيْضٌ (haid) dan طُهْرٌ (suci), lafadz عَسْعَسَ yang memiliki arti أَقْبَلَ (menghadap) dan أَدْبَرَ (membelakangi), serta huruf ب (ba') yang memiliki arti تَبْعِيْضٌ (sebagian) dan إِسْتِعَانَةٌ (minta pertolongan).
2. Jawaz, namun tidak diakui keberadaannya. Pendapat ini disampaikan oleh imam Tsa'lab, Al-Abhari dan Al-Bulkhin. Mereka mengatakan, lafadz-lafadz yang diduga sebagai musytarak, sebenarnya adakalanya hakikat, majaz atau mungkin *muthawathi'* (lihat bab sebelum ini). Contoh اَلعَيْنُ, makna hakikatnya adalah mata dan makna-makna lain adalah majaz, seperti makna emas (karena kemurniannya), atau matahari (karena terangnya).
3. Tidak diakui keberadaannya hanya dalam Al-Qur'an. Versi ini disampaikan Abi Dawud adz-Dhahiri. Karena jika hal tersebut terjadi dalam Al-Qur'an, maka ada dua kemungkinan. Pertama, adakalanya lafadz tersebut telah dijelaskan maksud maknanya, maka akan berakibat pemanjangan kata-kata tanpa faidah. Kedua, adakalanya lafadz tersebut belum dijelaskan maknanya, maka berakibat menjadi tidak berfaidah. Dalam hal ini Al-Qur'an disucikan dari kedua kemungkinan di atas.
4. Tidak diakui keberadaannya dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits. Dengan argumentasi sebagaimana di atas.
5. Wajib diakui keberadaannya, karena pada dasarnya makna-makna yang beredar lebih banyak dibandingkan lafadz-lafadz yang menunjukkannya.
6. Tercegah keberadaannya secara akal, karena akan mengakibatkan pemahaman makna yang cacat dari maksud pembuatannya.

7. Tercegah keberadaannya hanya dalam dua perkara yang bertentangan. Seperti lafadz yang menunjukkan makna wujudnya sesuatu, sekaligus makna tidak adanya sesuatu tersebut. Versi ini disampaikan oleh Imam Ar-Razi. Beliau mengatakan, jika dua makna tersebut ditetapkan untuk satu lafadz, maka saat mendengarkan lafadz tersebut, faidah yang bisa diambil hanyalah kebimbangan antara keduanya. Meskipun secara akal, kebimbangan tersebut dapat diterima, namun akan berakibat pembuatannya menjadi sia-sia[1].

وَأَنَّهُ يَصِحُّ لُغَةً إِطْلَاقُهُ عَلَى مَعْنَيَيْهِ مَعًا مَجَازًا	(Menurut pendapat Ashah), berdasar *lughat, musytarak* sah diucapkan atas kedua maknanya sekaligus secara *majaz*.
وَأَنَّ جَمْعَهُ بِاعْتِبَارِهِمَا مَبْنِيٌّ عَلَيْهِ	(Dan menurut versi Ashah), bahwa men-*jamak*-kan lafadz *musytarak,* dengan memandang dua maknanya, adalah berpijak pada keabsahan mengucapkan *musytarak* atas kedua maknanya sekaligus (di atas).

PENGGUNAAN *MUSYTARAK* DALAM DUA MAKNANYA

Lafadz musytarak terkadang digunakan dalam dua maknanya sekaligus. Mengenai hal ini ulama berbeda pendapat.

1. Sah diucapkan, menurut pendapat Ashah.

   Contoh 01; seseorang dalam satu waktu mengatakan عِنْدِي عَيْنٌ dengan menghendaki kata عَيْنٌ diartikan dengan البَاصِرَةُ (mata) sekaligus الجَارِيَةُ (sumber air).

   Contoh 02 ; firman Allah swt QS. Al-Ahzab : 56 :

   إِنَّ اللّٰهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ

   "Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi"

   Lafadz الصَّلَاةُ adalah lafadz musytarak dan yang dikehendaki dalam ayat ini adalah beberapa makna 'shalat' sekaligus, yakni ampunan (dari Allah), istighfar dan doa (dari selain Allah).

   Namun menyikapi bentuk keabsahannya, ulama pendukung versi ini berbeda pendapat.

   Pendapat Ashah, menyatakan sah secara *lughat.* Mengenai pola bahasanya, silang pendapat juga terjadi.

---

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 141 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' hal 116-117

01. Versi Ashah menyatakan *majaz*. Karena lafadz tersebut awal mulanya tidak dibuat untuk kedua maknanya sekaligus, namun untuk masing-masing makna secara mandiri, baik dengan cara *al-wadhi'* (pencetus) keberadaannya lebih dari satu, atau dicetuskan oleh satu orang karena lupa pada pencetusan pertama.
02. Versi kedua, dari as-Syafi'i, menyatakan *hakikat,* karena sejak semula lafadz tersebut dibuat untuk kedua maknanya. Dan secara *dhahir* diperuntukkan untuk keduanya, dan diarahkan pada keduanya sekaligus karena termasuk lafadz *'am.* Namun manakala ditemukan *qarinah* yang menunjukkan bahwa yang dikehendaki adalah salah satu di antara beberapa maknanya, maka qarinah tersebut wajib diikuti. Contoh:

    الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

    "(yaitu) orang-orang yang meyakini, bahwa mereka akan menemui Tuhannya, dan bahwa mereka akan kembali kepada-Nya"

    Lafadz ظَنَّ adalah lafadz musytarak, antara arti شَكّ (ragu-ragu) dan يَقِيْن (yakin). Ayat ini disampaikan dalam konteks pujian atas mukminin. Sehingga konteks inilah qarinah yang mengarahkan arti lafadz ظَنَّ adalah yakin, bukan ragu-ragu.
03. Menurut Al-Qadhi, menyatakan *hakikat* dan distatuskan mujmal, serta diarahkan pada keduanya sekaligus dalam rangka *ihtiyath* (berhati-hati). Sedangkan menurut mayoritas ulama, lafadz tersebut tidak boleh diarahkan pada salah satu atau kedua maknanya, dan statusnya ditangguhkan sampai ditemukannya *qarinah.*

Pendapat kedua, menyatakan sah secara akal, tidak secara *lughat* (bahasa), karena hal tersebut menyalahi *wadha'* (peletakan makna) pertama, dimana seharusnya setiap satu makna diperuntukkan satu lafadz saja.[2]

2. Sah dalam kalam *nafi* (negatif), contoh; لاَ عَيْنَ عِنْدِي (Tidak ada sumber air/mata di dekatku), tidak dalam kalam *itsbat* (positif). Letak perbedaan antara keduanya, adalah penggunakan lafadz *nakirah* dalam runtutan kalam *nafi* (negatif), disampaikan oleh pengarang kitab Al-Hidayah dari kalangan madzhab Hanafi.

[2] *Ibid,* hal.142, DR. Hasan Hito, Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami, juz III hal. 109-110, dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 116-117

Perbedaan pendapat di atas terjadi pada lafadz yang kedua maknanya dapat dikumpulkan. Namun apabila kedua maknanya tidak mungkin dikumpulkan, seperti penggunaan lafadz إِفْعَلْ (kalimat perintah) untuk makna طَلَبُ الفِعْلِ (menuntut pekerjaan) dan تَهْدِيْدٌ (menakut-nakuti), maka hal tersebut disepakati tidak sah[3].

JAMAK (PLURAL) DARI *MUSYTARAK* DALAM DUA MAKNANYA

Kemudian ulama berbeda pendapat mengenai pembuatan kata *jamak* (plural) dari lafadz *musytarak* dengan menghendaki kedua maknanya sekaligus. Contoh; عِنْدِيْ عُيُوْنٌ, dengan menghendaki makna mata, logam emas dan mata air. Menurut pendapat Ashah, hukum boleh tidaknya mengikuti hukum penggunaan lafadz *musytarak* pada kedua maknanya sekaligus sebagaimana di atas. Menurut pendapat lain, hal ini berbeda dengan masalah di atas, bahkan boleh secara mutlak, karena bentuk *jamak* sebanding dengan pengulangan kata tunggal (*mufrad*) dengan cara *'athaf* (penggabungan), sehingga seolah-olah tiap satu kata tunggal mewakili satu makna[4].

وَأَنَّ ذَلِكَ آتٍ فِيْ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَفِيْ الْمَجَازَيْنِ فَنَحْوُ افْعَلُوْا الْخَيْرَ يَعُمُّ الْوَاجِبَ وَالْمَنْدُوْبَ

(Menurut versi Ashah), perbedaan ulama tentang pengucapan sebuah lafadz atas dua maknanya sekaligus, berlaku dalam makna *hakikat* dan *majaz* dan dalam dua majaz.
Maka contoh, وَافْعَلُوا الْخَيْرَ bersifat umum pada perkara wajib dan sunnah.

PENGGUNAAN BERSAMA MAKNA HAKIKAT-MAJAZ DAN DUA MAKNA MAJAZ

Menurut pendapat Ashah, perbedaan pendapat dalam persoalan menggunakan lafadz *musytarak* pada kedua maknanya berimplikasi terjadinya perbedaan pendapat ulama menyikapi boleh tidaknya menggunakan sebuah lafadz pada makna hakikat dan majaznya sekaligus. Contoh mengucapkan kata اَلشِّرَاءُ dengan menghendaki makna membeli langsung (hakikat) dan menawar (majaz). Atau mengucapkan kata اَلأَسَدُ dengan menghendaki makna hewan buas (hakikat) dan pemuda pemberani (majaz).

---

[3] *Ibid*, hal. 142
[4] *Ibid*

Berpijak pada pendapat ini, maka lafadz yang digunakan pada makna hakikat dan majaz secara bersamaan tersebut berstatus majaz. Karena asal dari setiap lafadz adalah digunakan pada makna hakikatnya saja, sedangkan pada persoalan ini, lafadz digunakan pada makna hakikat dan pada selain hakikat, sehingga dinilai telah keluar dari hukum asalnya.Sebagian ulama tetap menstatuskan lafadz tersebut sebagai hakikat-majaz dengan dua sudut pandang.

Imam Al-Qadhi Abu Bakar al-Baqilani menyatakan, menggunakan sebuah lafadz pada makna hakikat dan majaznya sekaligus tidak diperbolehkan, meskipun beliau memperbolehkan penggunaan lafadz dalam dua makna hakikatnya sekaligus. Karena mengakibatkan terkumpulnya dua hal yang bertentangan dan saling menafikan, yakni menghendaki makna *wadha'* (makna saat pembuatan) pada awalnya, namun secara bersamaan menghendaki makna selain *wadha'*. Namun alasan ini dibantah, bahwa antara keduanya tidak ada pertentangan, karena anggapan terjadinya pertentangan dapat dibenarkan manakala keduanya berada dalam satu sasaran, padahal di sini ditemukan dua sasaran.

Perbedaan pendapat di atas terjadi pada saat ditemukan *qarinah* (petunjuk) bahwa yang dikehendaki adalah makna majaz beserta makna hakikatnya. Sebagaimana imam Syafi'i mengarahkan lafadz المُلَامَسَة pada ayat أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ (An-Nisa':43) pada makna menyentuh dengan tangan (hakikat) dan bersetubuh (majaz). Namun apabila *qarinah* yang ditemukan mengarah pada salah satunya, dalam arti menghendaki makna hakikat saja atau majaz saja, maka harus diarahkan pada salah satunya.

Perbedaan pendapat juga terjadi tentang persoalan menggunakan sebuah lafadz pada kedua makna majaznya sekaligus. Contoh; وَاللهِ لَا أَشْتَرِي (demi Allah, aku tidak akan membeli) dengan menghendaki makna menawar dan membeli melalui perantara wakil. Namun hal ini dengan syarat tidak adanya pertentangan antara kedua makna tersebut, seperti makna إِبَاحَة (memperbolehkan) dan تَهْدِيْد (menakut-nakuti) pada lafadz إِفْعَلْ (kalimat perintah)[5].

Berpijak pada pendapat yang memperbolehkan di atas, maka contoh sebagaimana وَافْعَلُوا الْخَيْرَ (kalian lakukanlah kebaikan..!) bersifat umum, baik perkara wajib maupun sunnah. Hal ini dikarenakan lafadz

[5] *Ibid*, hal 144

افعل diarahkan pada makna hakikat, yakni wajib, sekaligus makna majaznya, yakni sunnah. Dengan *qarinah,* lafadz yang terkait langsung, yaitu الخير dapat mencakup kedua maknanya.Namun menurut pendapat kedua (tidak memperbolehkan penggunakan makna hakikat dan majaz secara bersamaan), contoh di atas hanya memiliki arti wajib. Dan pendapat ketiga, memiliki arti yang dimiliki bersama (*al-qadr al-musytarak*) antara wajib dan sunnah, yakni tuntutan melakukan sebuah perbuatan. Pendapat terakhir ini memakai pijakan, bahwa hakikat dari lafadz افعل adalah untuk kadar makna yang dimiliki bersama (*al-qadr al-musytarak*) antara wajib dan sunnah[6].

[6] *Ibid,* hal. 144, Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 116-117 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 390

HAKIKAT DAN MAJAZ

الْحَقِيْقَةُ لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ فِيْمَا وُضِعَ لَهُ أَوَّلًا وَهِيَ لُغَوِيَّةٌ وَعُرْفِيَّةٌ وَوَقَعَتَا وَشَرْعِيَّةٌ وَالْمُخْتَارُ وُقُوْعُ الْفَرْعِيَّةِ مِنْهَا لاَ الدِّيْنِيَّةِ	*Hakikat* adalah lafadz yang digunakan (*musta'mal*) pada makna yang ditetapkan saat lafadz tersebut tercetus pertama kali. Dan *hakikat* ada yang berbentuk *lughawi*, *'urfi*, dimana keduanya diakui keberadaannya dalam kalam Arab, dan berbentuk *syar'i*. Menurut pendapat terpilih, yang bersifat *furu'* terjadi dari *syar'i*, bukan yang bersifat teologi.

DEFINISI DAN PEMBAGIAN HAKIKAT

Hakikat adalah lafadz yang digunakan (*musta'mal*) pada makna yang ditetapkan saat lafadz tersebut tercetus pertama kali. Definisi ini membuahkan beberapa pengecualian;

1. Dari kata-kata *'yang digunakan'*, mengecualikan lafadz مُهْمَلٌ (tidak terpakai) dan lafadz yang tercetus namun belum digunakan, maka keduanya tidak bisa dihukumi hakikat atau majaz.
2. Dari kata-kata *'pada makna yang ditetapkan saat lafadz tersebut tercetus'*, mengecualikan lafadz yang tercetus akibat kesalahan. Contoh kamu mengatakan; خُذْ هَذَا الفَرَسَ (ambillah kuda ini.!), dengan berisyarat menunjuk الحِمَارُ (keledai).
3. Dari kata-kata *'pertama kali'*, mengecualikan lafadz majaz, karena makna dalam lafadz majaz ditetapkan saat lafadz tersebut tercetus pada tahap kedua.

Hakikat terbagi menjadi tiga, *lughawi*, *'urfi* dan *syar'i*.

1. *Hakikat lughawi*, adalah sebuah lafadz yang dicetuskan oleh ahli lughat (bahasa) untuk menunjukkan makna tertentu melalui pembuatan istilah atau تَوْقِيْفٌ (menerima pemahaman istilah jadi dari Allah SWT). Contoh; lafadz الأَسَدُ, untuk makna hewan buas.
2. *Hakikat 'urfi*, terbagi dua macam;
   a. عَامَّةٌ (umum), adalah sebuah lafadz yang dipindah dari makna aslinya pada makna yang lain melalui penggunaan umum. Adakalanya sebab mengkhususkan sebuah nama pada sebagian perkara yang dinamai, seperti lafadz الدَّابَّةُ, dimana secara lughat adalah hewan melata, kemudian pelaku 'urf mengkhususkannya pada makna hewan berkaki empat. Dan adakalanya sebab

kemasyhuran majaz, hingga enggan menggunakan makna hakikatnya, seperti menyandarkan hukum haram pada *khamr,* meskipun hakikatnya hukum haram disandarkan pada perbuatan meminum *khamr.*

b. خَاصَّة (khusus), adalah sebuah lafadz yang dipindah dari makna aslinya oleh golongan tertentu. Seperti istilah *i'rab rafa'*, *nashab*, *jer*, *fa'il*, *maf'ul* yang dicetuskan oleh ulama ahli nahwu.

3. *Hakikat syar'i*, adalah sebuah lafadz yang dicetuskan oleh *as-Syari'* (pembawa syari'at). Sehingga penggunaan lafadz tersebut pada makna yang dimaksud hanya dikenal dari syara'. Seperti lafadz الصَّلاَة bermakna ibadah khusus.
Imam as-Shafi al-Hindiy membagi *hakikat syar'i* menjadi empat.
   a. Keberadaan lafadz dan maknanya diketahui oleh ahli lughat (bahasa), namun mereka tidak mencetuskan lafadz tersebut untuk makna yang dimaksud. Contoh lafadz الرَّحْمَن.
   b. Keberadaan lafadz dan maknanya tidak diketahui sama sekali oleh ahli lughat (bahasa). Seperti beberapa permulaan surat dalam al-Qur'an, menurut ulama yang menjadikannya sebagai nama dari surat atau dari al-Qur'an.
   c. Keberadaan lafadznya diketahui oleh ahli lughat, namun maknanya tidak diketahui. Seperti lafadz الصَّوْم dan الصَّلاَة.
   d. Keberadaan maknanya diketahui, namun lafadznya tidak. Seperti lafadz الأَبُّ, makna lafadz ini dikenal oleh orang Arab, yakni العُشْبُ (rumput), namun tidak dikenal di kalangan ahli lughat.

   Menurut pendapat yang paling unggul, keempat bagian di atas diakui keberadaannya[7].

EKSISTENSI HAKIKAT *SYAR'I*

Ulama menyepakati, *hakikat lughawi* dan *'urfi* diakui keberadaannya dalam kalam Arab. Sedangkan mengenai *hakikat syar'i* terjadi perbedaan pendapat;

1. Pendapat terpilih, menolak eksistensi *hakikat syar'i* yang bersifat *diniyah* (akidah), seperti iman, karena iman terpakai dalam syara' menurut makna lughatnya, yakni pembenaran hati. Meskipun *As-Syari'* mempertimbangkan pengucapan dua kalimat syahadat bagi yang mampu dalam keabsahannya. Dan menerima eksistensi hakikat

[7] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 121-123

syar'i yang bersifat *far'iyyah* (cabang), seperti shalat. Disampaikan oleh Imam Haramain dan Imam ar-Razi, serta dipilih oleh Ibn al-Hajib dan pengarang Jam'u al-Jawami'.

2. Tidak mungkin ada, karena antara lafadz dan makna terdapat keserasian yang mencegah pemindahan makna satu ke makna lainnya. Pendapat ini disampaikan satu kelompok dari Murji'ah. Bertolak belakang dengan keterangan dalam kitab Al-Mahshul yang mengklaim ulama sepakat bahwa *hakikat syar'i* dimungkinkan keberadaannya.
3. Menolak eksistensi *hakikat syar'i* dalam kalam Arab. Sedangkan lafadz-lafadz yang terpakai dalam syara' untuk menunjukkan makna-makna tertentu yang tidak dapat difahami orang Arab, semuanya masih menunjukkan makna lughatnya. Dan tambahan-tambahan yang melebihi makna lughat, merupakan syarat-syarat di dalamnya. Contoh, lafadz 'as-shalat" terpakai dalam syara' menurut makna lughawinya, yakni doa kebaikan, hanya saja syara' menggariskan ketentuan dan syarat, seperti rukuk dan yang lain, agar shalat dapat dihukumi sah. Versi ini disampaikan Al-Qadhi Abu Bakar, Ibn al-Qusyari, dan riwayat Al-Mawardi dari Jumhur.
4. Mengakui eksistensi *hakikat syar'i* secara mutlak. Pendapat ini berasal dari kelompok Mu'tazilah.
5. Mengakui eksistensi *hakikat syar'i*, kecuali iman, karena iman terpakai dalam syara' menurut makna lughatnya, sebagaimana di atas. Versi ini disampaikan Syekh Abu Ishaq As-Syairazi dalam kitab Syarh al-Luma'.
6. Menangguhkan eksistensinya. Pendapat ini dipilih Al-Amidi[8].

وَالْمَجَازُ لَفْظٌ مُسْتَعْمَلٌ بِوَضْعِ
ثَانٍ لِعَلَاقَةٍ فَيَجِبُ سَبْقُ الْوَضْعِ
جَزْمًا لَا الْاسْتِعْمَالِ فِيْ الْأَصَحِّ
وَهُوَ وَاقِعٌ فِيْ الْأَصَحِّ

Majaz adalah lafadz yang digunakan dengan peletakan makna kedua karena adanya sebuah *'alaqah* (penghubung). Maka (dalam majaz) wajib didahului adanya *wadh'u* (atas makna pertama), tidak wajib didahului adanya *isti'mal* (penggunaan) menurut versi Ashah. Dan *majaz* diakui keberadaannya dalam kalam Arab, menurut Ashah.

DEFINISI MAJAZ

Majaz adalah lafadz yang digunakan dengan peletakan makna

[8] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 145

kedua karena adanya sebuah *'alaqah* (penghubung). Ulama *bayan* menambahkan redaksi, "disertai adanya *qarinah* yang mencegah menghendaki makna yang dicetuskan pertama kali".

Ada beberapa kesimpulan yang dapat difahami dari definisi *majaz* di atas;

1. Dari kalimat 'digunakan dengan peletakan makna kedua', akan mengecualikan *hakikat.* Dan dari kalimat 'karena adanya sebuah *'alaqah*', akan mengecualikan *'alam manqul*, karena penukilannya tidak disertai adanya *'alaqah.*
2. Dalam *majaz* diharuskan memenuhi dua persyaratan, adanya *'alaqah* dan *qarinah,* menurut sebagian ulama. *'Alaqah* adalah sesuatu yang menghubungkan antara makna pertama dan makna kedua yang digunakan, sehingga dengan perantara ini, hati berpindah menuju makna kedua. Dan *qarinah* adalah sesuatu yang berbarengan yang menunjukkan pada makna yang dimaksud dan memastikan bukan makna pertama yang dikehendaki. Persyaratan adanya *qarinah* adalah versi ulama yang melarang penggunaan makna hakikat dan majaz secara bersamaan[9].
3. Ulama menyepakati, dalam *majaz* disyaratkan terlebih dahulu harus ada *wadh'u* (penetapan lafadz untuk sebuah makna) atas makna pertama (*hakikat*). Hanya saja mengenai persyaratan harus didahului adanya *isti'mal* (penggunaan makna) dari makna *hakikat*, ulama berbeda pendapat;
   a. Pendapat Ashah, tidak disyaratkan secara mutlak, karena tidak ada faktor yang melarang sebuah lafadz dibuat majaz sebelum digunakan pada makna hakikinya.
   b. Pendapat kedua, disyaratkan secara mutlak, karena apabila tidak demikian, lafadz pertama menjadi tidak berfaidah.
   c. Pendapat ketiga, versi dari pengarang Jam'u al-Jawami', hal tersebut tidak diwajibkan, selain pada *mashdar.* Tidak akan terwujud bahasa majaz pada lafadz *musytaq* (tercetak dari *mashdar*), kecuali telah didahului penggunaan *mashdar*-nya secara *hakikat,* meskipun lafadz *musytaq* tersebut tidak digunakan secara *hakikat.* Contoh, lafadz الرَّحْمَنُ.

   Catatan; menurut pendapat *ashah*, ketika sebuah lafadz *mashdar* digunakan dalam makna aslinya, maka lafadz yang *musytaq*

[9] Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul hal 48, dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 124

(tercetak) dari *mashdar* tersebut sah dibuat majaz, meskipun *mashdar* tersebut tidak terpakai pada *musytaq lahu* (perkara yang dibuatkan lafadz *musytaq*). Contoh, lafadz الرَّحْمٰن tercetak dari *mashdar* رَحْمَةٌ, dan *mashdar* ini terpakai dalam makna aslinya, yakni kelembutan hati. Namun makna ini tidak sah dipakai dalam *musytaq lahu* (perkara yang dibuatkan lafadz *musytaq*), yaitu Allah swt, karena *muhal* (tidak diterima akal). Sehingga pembuatan majaz dalam الرَّحْمٰن dianggap sudah sah[10].

EKSISTENSI MAJAZ

Mengenai diakui tidaknya keberadaan *majaz* dalam kalam Arab, ulama berbeda pendapat menyikapinya;

1. Menurut pendapat Ashah, mengakui eksistensinya secara mutlak.
2. Sebagian ulama, menolak eksistensinya secara mutlak. Termasuk Imam Abi 'Ali Al-Farisi, sebagaimana yang diriwayatkan Ibn Kajjin, dalam keterangan kitab Fawaid ar-Rihlah karya Ibn as-Shalah. Namun murid Ibn Jinniy meriwayatkan dari Beliau bahwa *majaz* dominan dalam setiap bahasa. Pendapat yang sama datang dari imam Abu Ishaq al-Isfirayini. Hanya saja Al-Ghazali masih meragukan keabsahannya dan mengatakan, "Bisa jadi Beliau menghendaki bahwa *majaz* tidak diakui tetapnya, setaraf pengakuan pada *hakikat*".
3. Segolongan ulama menolak eksistensinya dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Mereka mengatakan bahwa *majaz* dari sisi lahiriyah adalah bohong, seperti ucapan yang ditujukan pada orang bodoh, "Ini adalah keledai". Sedangkan al-Qur'an dan as-Sunnah disucikan dari kebohongan. Hanya saja argument ini dipatahkan, bahwa tidak ada nilai kebohongan, selama masih menyertakan *'alaqah* (penghubung makna). Pendapat adalah versi Dhahiriyyah dan dinukil dalam kitab Al-Mahshul dari imam Abi Dawud, juga dinukil oleh Ibn Hazm dalam Al-Ahkam dari segolongan ulama. Sedangkan al-'Ubadi menukil pendapat ini dari Ibn al-Qadhi, sebagian Ashhab as-Syafi'i dalam kitab Thabaqat-nya[11].

---

[10] Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, *An-Nafahat* hal 42

[11] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*hal. 146 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol I hal 125

وَيُعْدَلُ إِلَيْهِ لِثِقَلِ الْحَقِيْقَةِ أَوْ بَشَاعَتِهَا أَوْ جَهْلِهَا أَوْ بَلَاغَتِهِ أَوْ شُهْرَتِهِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ

Dan sebuah makna dialihkan pada makna *majaz*, karena makna hakikatnya berat pengucapannya, atau kurang enak didengar, atau hakikat tidak diketahui, atau tingkat *balaghah*-nya (nilai sastra) majaz, atau masyhurnya majaz, atau faktor lainnya.

FAKTOR PERPINDAHAN *HAKIKAT* MENUJU *MAJAZ*

Faktor-faktor perpindahan *hakikat* menuju *majaz* adalah sebagai berikut;

1. Lafadz dari makna *hakikat* berat pengucapannya. Contoh lafadz خَنْفِقِيْق yang berarti marabahaya, dipindah menjadi lafadz مَوْتٌ
2. Kurang enak didengar, misalnya lafadz خِرَاءَةٌ, artinya kotoran yang diganti dengan lafadz غَائِطٌ, arti *hakikat*-nya dataran rendah.
3. Ketidaktahuan baik dari *mutakallim* (pembicara) atau *mukhathab* (lawan bicara) atas lafadz *hakikat*, bukan *majaz*-nya.
4. Karena nilai sastra yang terkandung. Contoh, lafadz زَيْدٌ أَسَدٌ (Zaid seperti singa) dalam keberaniannya. Ini memiliki nilai sastra lebih tinggi dibandingkan lafadz زَيْدٌ شُجَاعٌ
5. Makna *majaz* lebih dikenal daripada makna hakikatnya.

   Dan beberapa faktor lainnya, seperti menyamarkan maksud perkataan pada selain dua pihak yang berdialog yang tidak tahu akan majaz, bukan hakikat, pembuatan *wazan, qafiyah, saja'* dengan *majaz*, bukan dengan *hakikat*-nya[12].

وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَيْسَ غَالِبًا عَلَى الْحَقِيْقَةِ وَلَا مُعْتَمَدًا حَيْثُ تَسْتَحِيْلُ

Menurut pendapat Ashah, *majaz* tidak lebih dominan dibanding *hakikat*. Dan *majaz* tidak dijadikan tumpuan makna, manakala makna *hakikat*-nya mustahil.

DOMINASI *MAJAZ* ATAS *HAKIKAT*

Menurut pendapat Ashah, kedudukan *majaz* tidak lebih dominan dalam setiap bahasa dibandingkan hakikat. Namun Imam Ibn Jinniy mengklaim, *majaz* lebih dominan dalam setiap bahasa dibandingkan *hakikat*. Karena hampir semua lafadz umumnya memuat makna *majaz*. Contoh; "Aku melihat Zaid" dan "Aku memukul Zaid", padahal perkara

[12] *Ibid*, hal 146

yang dilihat dan dipukul adalah sebagian anggota tubuh dari Zaid, meskipun rasa sakit akibat dipukul dirasakan seluruh tubuhnya.

MENGAMALKAN *MAJAZ* KETIKA *HAKIKAT* MUSTAHIL

Kaidah berikutnya, apabila sebuah lafadz dikehendaki makna *majaz*-nya, namun makna *hakikat*-nya mustahil ditetapkan, maka menurut ulama ushul kalangan Syafi'iyyah, sebagai versi Ashah, *majaz* tersebut dinyatakan tidak ada fungsinya dan tidak dapat dijadikan pedoman. Sedangkan menurut Imam Abi Hanifah, *majaz* tersebut dapat diamalkan. Contoh, seorang majikan mengatakan pada hamba sahayanya yang berusia lebih tua, "Orang ini adalah anakku", dengan maksud memerdekakan hamba sahaya tersebut, karena sifat menjadi anak menetapkan hukum merdeka. Maka menurut madzhab kita, hamba sahaya tidak dihukumi merdeka. Karena sebuah lafadz dinilai sah menjadi *majaz* ketika berbentuk asal *hakikat*. Sedangkan lafadz di atas dalam konteks ini makna *hakikat*-nya mustahil diterapkan. Menurut Imam Abi Hanifah, hamba sahaya tersebut merdeka, untuk menjaga ucapan agar tidak sia-sia karena tidak diamalkan[13].

وَهُوَ وَالنَّقْلُ خِلَافُ الْأَصْلِ وَأَوْلَى مِنْ الِاشْتِرَاكِ وَالتَّخْصِيصُ أَوْلَى مِنْهُمَا.	*Majaz* dan *naql* menyalahi hukum asal. Dan (keduanya) lebih baik dibanding *isytirak* (menjadikan *musytarak*). Sedangkan *takhshish* lebih baik dari keduanya (*majaz* dan *naql*).
وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْإِضْمَارَ أَوْلَى مِنَ النَّقْلِ وَأَنَّ الْمَجَازَ مُسَاوٍ لِلْإِضْمَارِ	Menurut versi Ashah, *idhmar* lebih baik dibanding *naql*. Dan bahwasanya *majaz* menyamai *idhmar*.

KONTRADIKSI *MAJAZ, NAQL, ISYTIRAK, TAKHSHISH,* DAN *IDHMAR*

Majaz dan *naql* keberadaannya menyalahi hukum asal. *Naql* atau *manqul* adalah memindah makna awal pada makna kedua yang digunakan karena ada keserasian, kemudian makna awal ditinggalkan (dilupakan).

Ketika sebuah lafadz mungkin diarahkan pada makna *hakikat* dan *majaz*, atau pada makna asli sebelum dipindah (*manqul 'anhu*) dan makna kedua hasil pemindahan (*manqul ilaih*), maka yang unggul adalah diarahkan pada makna *hakikat*, karena di dalamnya tidak membutuhkan *qarinah*. Atau pada *manqul 'anhu*, karena makna *wadha'* pertama tetap.

[13] *Ibid*, hal 148

Kemudian ketika sebuah lafadz memiliki peluang diarahkan pada *majaz*, *naql*, *isytirak*, *takhshish*, dan *idhmar*, maka kualitas masing-masing yang akan menentukan pilihan yang lebih baik. Selengkapnya lihat tabel di bawah ini.

No	Contoh	Kemungkinan 01	Kemungkinan 02	Lebih baik	Keterangan
1	حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ	*Isytirak* (Nikah diartikan akad dan *wath'i* sekaligus secara *haqiqat*)	*Majaz* (Nikah diartikan akad secara *haqiqat* dan wath'i secara *majaz*)	*Majaz*	Karena *majaz* lebih banyak ditemukan dan hanya butuh satu *qarinah*.
2	وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ	*Isytirak* (Zakat diartikan *an-Nama'* dan *al-Qadru al-Mukhraj* sekaligus secara *hakikat*)	*Naql* (Zakat di-*naql* menjadi *hakikat syar'i* dengan arti *al-Qadru al-Mukhraj*)	*Naql*	Karena lafadz *manqul* boleh diamalkan pada *madlul*-nya baik sebelum atau sesudah *naql*. Sedangkan *musytarak* harus dengan *qarinah*.
3	وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ	*Isytirak* (Al-Qaryah diartikan *al-ahli* dan *al-abniyah* sekaligus secara *hakikat*)	*Idhmar* (Al-Qaryah diartikan *al-abniyah* secara *hakikat* dan menyimpan kata *al-ahli*)	*Idhmar*	Karena *idhmar* seperti *majaz*, hanya butuh satu *qarinah*.
4	وَلا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ	*Isytirak* (Nikah diartikan akad dan *wath'i* sekaligus secara *hakikat*) [14]	*Takhshish* (Nikah hanya diartikan akad dan di *takhshish* dengan dalil akad fasid)	*Takhshish*	Karena *takhsish* lebih *rajih* daripada majaz, dan *majaz* lebih *rajih* daripada *isytirak*.

[14] Sehingga menurut Imam Abu Hanifah, seorang anak haram mengawini wanita yang disetubuhi bapaknya lewat perzinahan. DR. M. Abu an-Nur Zuhair, Ushul al-Fiqh vol. II hal. 61

5	وَلا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ	*Takhshish* (*Dzikr ismillah* diartikan *tasmiyah* dan di *takhshish* dengan penyembelihan tanpa *tasmiyah* dalam keadaan lupa [15])	*Majaz* (*Dzikr ismillah* diartikan *tasmiyah* secara *hakikat* kemudian dipakai dengan arti *ad-dzabhu* secara majaz)	*Takhshish*	Karena yang tersisa dari lafadz *'am* setelah *takhsish* jelas. Kalau *majaz*, kadang tersisa beberapa makna yang tidak jelas.
6	وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ	*Takhshish* (*Al-Bai'* diartikan *Mubadalah syai'in bi syai'in* dan di *takhshish* dengan *Al-Bai' Al-Manhi 'Anhu*)	*Naql* (*Al-Ba'i* di-*naql* menjadi *hakikat syar'i* dengan arti akad ba'i yang memenuhi persyaratan sah)	*Takhshish*	Karena *takhsish* tidak mengalami penghapusan makna pertama.
7	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ	*Takhshish* (*Al-Hayat* diartikan kehidupan (bagi semua orang) dan di *takhshish* dengan dalil tentang pelaku pembunuhan yang tidak ada kehidupan dalam *qishash*)	*Idhmar* (Al-Hayat diartikan kehidupan secara *hakikat* dan menyimpan kata *haqiqatun*)	*Takhshish*	Karena *takhsish* lebih *rajih* daripada majaz, dan *majaz* sederajat dengan *idhmar*.
8	وَحَرَّمَ الرِّبَا	*Idhmar* (*Ar-Riba* diartikan *al-ziyadah* secara *hakikat* dan menyimpan kata *al-akhdzu*)	*Naql* (*Ar-Riba* di-*naql* menjadi *hakikat* syar'i dengan arti akad yang memuat *ziyadah*)	*(Ashah) Idhmar*	Karena *idhmar* tidak mengalami penghapusan makna pertama.
9	قول السيد "هَذَا إِبْنِيْ" الذي يولد مثله لمثله أو مشهور النسب من غيره	*Idhmar* (*Ibni* diartikan anak secara *hakikat* dan menyimpan kata *mitslu*)	*Majaz* (*Ibni* diartikan anak secara *hakikat* kemudian dipakai dengan arti *al-'itqu* (memerdekakan) secara *majaz*)	*(Ashah) Tasawi*/ Sederajat	Sama-sama membutuhkan satu *qarinah*.

[15] Menurut Imam Malik, hewan yang disembelih sengaja tanpa *tasmiyah* tidak halal dimakan. Namun di-*takhsish* dengan penyembelihan orang yang lupa membaca *tasmiyah*, dimana hukumnya disepakati halal. DR. M. Abu an-Nur Zuhair, Ushul al-Fiqh vol. II hal. 62

10	الصَّلاة	*Majaz* (Sholat diartikan *ad-Du'a'* secara *hakikat* kemudian dipakai dengan arti *al-Al-Af'al al-Makhshushah* secara *majaz*)	*Naql* (Sholat di-*naql* menjadi *hakikat syar'i* dengan arti *al-Al-Af'al al-Makhshushah*)	*Majaz*	Karena *majaz* tidak mengalami penghapusan makna pertama.

وَيَكُوْنُ بِشَكْلٍ وَصِفَةٍ ظَاهِرَةٍ
وَاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ قَطْعًا أَوْ ظَنًّا
وَمُضَادَةٌ وَمُجَاوَرَةٌ وَزِيَادَةٌ وَنَقْصٌ
وَسَبَبٌ لِمُسَبَّبٍ وَكُلٌّ لِبَعْضٍ
وَمُتَعَلِّقٌ لِمُتَعَلَّقٍ وَالْعُكُوْسُ وَمَا
بِالْفِعْلِ عَلَى مَا بِالْقُوَّةِ

Majaz (ditinjau dari aspek *'alaqah*-nya) ada yang dengan (keserupaan) bentuk, sifat lahiriyah, mempertimbangkan sesuatu yang pasti akan terjadi, atau diduga akan terjadi, berkesekebalikan, berdampingan, penambahan, dan pengurangan. Dengan nama *sabab* untuk *musabbab,* keseluruhan untuk sebagian, yang bergantung (*muta'alliq*) untuk yang digantungi (*muta'llaq*), dan dengan beberapa kebalikannya. Dan dengan sesuatu yang ada dalam kenyataan untuk sesuatu yang ada secara potensi (*quwwah*).

BEBERAPA MACAM *'ALAQAH*

'Alaqah (hubungan) antara makna *hakikat* dan *majaz* merupakan syarat sah dalam pembuatan *majaz*. Karena seandainya *'alaqah* tidak dipertimbangkan, maka mengucapkan setiap lafadz atas setiap makna menjadi legal (boleh) dilakukan.

Dalam hal ini terdapat beberapa macam *'alaqah* dalam *majaz*, di antaranya;

1. Adanya keserupaan bentuk, seperti menamakan ukiran gambar singa pada tembok dengan nama singa.
2. Adanya keserupaan sifat, dengan syarat nampak secara lahiriyah, dimana hati lekas mudah memahaminya. Seperti mengucapkan 'singa' untuk lelaki pemberani. Karena sifat pemberani adalah sifat yang nampak secara lahiriyah pada hewan buas.
3. Menamakan sebuah perkara dengan sesuatu yang pasti atau diduga akan terjadi, bukan yang kemungkinan kecil terjadi. Contoh yang pasti akan terjadi, QS.Az-Zumar:30;

   إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ

   "Sesungguhnya kamu akan mati dan sesungguhnya mereka akan mati (pula)"

Contoh yang diduga akan terjadi adalah menamakan perasan anggur dengan *khamr*. Dan contoh yang kemungkinan kecil akan terjadi adalah menamakan hamba sahaya dengan orang merdeka. Yang terakhir ini hukumnya tidak diperbolehkan.

Sedangkan menamakan sebuah perkara dengan sesuatu yang telah lewat waktunya sudah dibahas dalam bab *isytiqaq*. Contoh, menamakan orang yang sudah merdeka dengan hamba sahaya. Atau menyebut orang yang telah turun dari jabatan *qadhi* dengan nama *qadhi*.

4. Menamakan sebuah perkara dengan kebalikannya. Seperti menamakan 'dataran berbahaya' dengan اَلْمَفَازَةُ, yang berasal dari kata فَازَ (beruntung atau selamat). Disebut demikian sebagai *tafa'ul* (pengharapan) agar selamat.
5. Menamakan sebuah perkara dengan sesuatu yang berdampingan. Seperti menamakan *qirbah* (tempat air) dengan nama *rawiyah*, yakni nama hewan yang ditunggangi untuk membantu pengairan.
6. Penambahan, contoh QS. As-Syura : 11:

   لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

   "Tiada sesuatu yang menyerupai allah"

   Huruf *kaf* memiliki arti مِثْلَ, yang apabila difungsikan maknanya maka akan terjadi pemahaman yang *muhal* (tidak diterima akal). Karena maksud ayat di atas adalah menafikan sesuatu yang menyerupai Allah swt. Sehingga *kaf* di sini dihukumi *ziyadah* (tambahan). Penambahan ini tidak memiliki arti, namun ada fungsi tertentu seperti menggukuhkan[16].
7. Pengurangan, contoh QS. Yusuf : 82:

   وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ

   "Bertanyalah pada (penduduk) desa"

   Dalam contoh ini, ada pengurangan lafadz أَهْلَ (penduduk) dengan *qarinah*, tidak mungkin bertanya pada desa yang berbentuk benda mati.
8. Menamakan *musabbab* dengan *sabab*-nya dan sebaliknya. Contoh

[16] Menurut segolongan ulama, huruf *kaf* dalam contoh tersebut bukan *ziyadah*. Dari sini ada kemungkinan lafadz '*mitslu*' dimaknai dzat, atau shifat dan lain sebagainya_ Abdul hamid ibn Muhammad Ali Qudsi ibn Abdul Qadir al-Khathib, Lathâif al-Isyârah, hal. 22

pertama; لِلأَمِيْرِ يَدٌ (Pada pemimpin ada kekuasaan). Dalam contoh ini kekuasaan dibahasakan dengan يَدٌ (tangan) karena wujudnya kekuasaan adalah dengan tangan.
Contoh kedua (kebalikan di atas), menamakan sakit parah dengan mati, karena sakit parah biasanya menyebabkan kematian.

9. Menamakan sebagian dengan keseluruhan dan sebaliknya.
Contoh pertama, dalam QS. Al-Baqarah :19;

يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم

"Mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya"

Contoh kedua (kebalikan di atas), seperti mengucapkan *ar-raqabah* (leher) untuk menamakan manusia.

10. Menamakan sesuatu yang bergantung (*muta'alliq*) dengan perkara yang digantungi (*muta'llaq*). Maksudnya adalah *ta'alluq* yang dihasilkan antara *mashdar* dan *isim fa'il,* serta *isim maf'ul.* Seperti contoh-contoh berikut;
    - Mengucapkan *mashdar* atas *isim fa'il,* contoh; رَجُلٌ عَدْلٌ (seorang laki-laki yang adil).
    - Mengucapkan *isim fa'il* atas *mashdar,* contoh; قُمْ قَائِماً (berdirilah kamu dengan sungguh-sungguh.!).
    - Mengucapkan *mashdar* atas *isim maf'ul,* contoh QS. Luqman : 11; خَلْقُ اللهِ (makhluk Allah SWT).
    - Mengucapkan *isim maf'ul* atas *mashdar,* contoh QS. Al-Qalam : 06 ; بِأَيِّكُمُ الْمَفْتُونُ (dalam siapakah di antara kamu fitnah itu?).
    - Mengucapkan *isim fa'il* atas *isim maf'ul,* contoh QS. At-Thariq : 06; مَاءٍ دَافِقٍ (air yang dipancarkan).
    - Mengucapkan *isim maf'ul* atas *isim fa'il,* contoh QS. Al-Isra' : 45 ; حِجَابًا مَسْتُورًا (suatu dinding yang menutupi).

11. Menamakan sesuatu yang ada secara hukum dengan sesuatu yang ada dalam kenyataan. Seperti menamakan *khamr* dalam wadahnya dengan *muskir* (perkara yang memabukkan)[17].

[17] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 153-154

وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ يَكُوْنُ فِيْ الْإِسْنَادِ وَالْمُشْتَقِّ وَالْحَرْفِ لَا الْعَلَمِ	Menurut pendapat Ashah, *majaz* ada dalam *isnad, musytaq, huruf,* tidak dalam *'alam.*
وَأَنَّهُ يُشْتَرَطُ سَمْعٌ فِيْ نَوْعِهِ	Dan menurut pendapat Ashah, disyaratkan adanya *sam'u* (mendengar dari orang Arab) dalam macam dari *majaz.*

MAJAZ DALAM *ISNAD, MUSYTAQ* DAN HURUF

Menurut pendapat Ashah, *majaz* terjadi dalam *isnad* (penyandaran hukum), dengan cara sesuatu disandarkan pada selain pelaku semestinya, karena terdapat interaksi (persinggungan) antara keduanya.

Contoh; أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ (musim semi telah menumbuhkan sayuran). Masing-masing kata dalam contoh ini memiliki makna *hakikat,* kemudian dibuatlah *majaz* dengan penyandaran 'menumbuhkan' pada 'musim semi', dimana hakikatnya merupakan perbuatan Allah SWT.

Berbeda dengan pendapat segolongan ulama, seperti Ibn al-Hajib dan as-Sakaki. Ibn al-Hajib menganggap contoh sebagaimana di atas sebagai *hakikat,* karena perbuatan (menumbuhkan) disandarkan pada pelakunya *(fa'il)* secara *'urf.* Sedangkan as-Sakaki menganggap sebagai *isti'arah bi al-kinayah,* dimana kata 'musim semi' dipinjam untuk pelaku hakiki, yaitu Allah SWT.

Majaz terkadang ditemukan juga dalam lafadz *musytaq* dan beberapa *huruf,* menurut versi Ashah.

Contoh dalam *musytaq,* QS. Al-A'raf : 44;

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ

"Dan para penghuni surga akan berseru"

Pada contoh ini kata نَادَى *(fi'il madhi)* terpakai untuk mengungkapkan makna yang seharusnya menggunakan *mustaqbal,* yakni kata يُنَادِي.

Contoh dalam *huruf,* QS. Al-Haqqah : 08:

فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ

Maka kamu tidak melihat seorangpun yang tinggal di antara mereka

Pada contoh ini *huruf* هَلْ terpakai untuk makna *nafi* yang seharusnya menggunakan *huruf* مَا.

Pendapat berbeda disampaikan Imam ar-Razi, beliau menolak keberadaan *majaz mufrad* dalam *huruf* secara mutlak, baik dengan sendirinya (*bid dzat*) maupun dengan mengikuti (*bit taba'i*) kalimat lain.

Hal ini dikarenakan *huruf* tidak memiliki faidah tanpa terkumpul dengan kalimat lain. Sehingga hanya ada dua kemungkinan, yakni disebut *hakikat,* manakala *huruf* berkumpul dengan kalimat yang semestinya disandari, atau disebut *majaz murakab,* manakala berkumpul dengan kalimat yang tidak semestinya disandari. Namun an-Naqsyawani tidak menyepakati status *majaz murakab*, beliau mengatakan bahwa pengumpulan *huruf* dengan kalimat lain adalah bukti (*qarinah*) adanya *majaz mufrad.* Imam ar-Razijuga menolak keberadaan *majaz* dalam *fi'il* dan *musytaq* dengan sendirinya (*bid dzat*), dan hanya mungkin terjadi dengan mengikuti (*bit taba'i*) pada *mashdar*-nya.

Menurut Ashah, *majaz* tidak diakui keberadaannya dalam beberapa *'alam* (nama). Karena pada *'alam* tidak ditemukan *'alaqah* yang menjadi persyaratan dalam *majaz.* Dan andai saja ditemukan *'alaqah,* seperti nama Mubarak yang diberikan kepada seseorang karena orang tuanya berharap adanya berkah, maka ini juga tidak disebut *majaz.* Karena apabila contoh ini disebut *majaz,* maka nama Mubarak akan terlarang diucapkan manakala 'berkah' sudah hilang. Menurut Al-Ghazali, *majaz* diterima dalam *'alam* yang diisyarati sifatnya (*li lamhis shifat*), seperti nama al-Harits dan al-Asad, bukan *'alam* yang dibuat hanya untuk membedakan antar dzat, seperti Zaid dan Umar[18].

SYARAT PENUKILAN DARI BAHASA ARAB

Ulama terjadi silang pendapat mengenai keharusan adanya penukilan setiap macam *majaz* dari bahasa Arab.

1. Menurut pendapat Ashah, setiap macam majaz disyaratkan pernah didengar dari orang Arab. Sehingga setiap macam majaz, semisal *sabab li al-musabbab* (mengucapkan sebab untuk menunjukkan sesuatu yang disebabi) tidak boleh diucapkan selama belum ada percontohannya dalam bahasa Arab. Dan jika tidak konkrit didengar dari orang Arab, maka tidak diperbolehkan membuat sebuah macam *majaz* baru, semisal membuat kata اَلأَسَدُ sebagai *majaz* atas اَلأَبْخَرُ (orang yang napasnya bau), karena bau napas termasuk sifat dari singa, padahal hal semacam ini tidak diperbolehkan. Namun jika hanya sekedar membuat contoh-contoh baru, bukan macam *majaz,* ulama sepakat memperbolehkan.
2. Pendapat kedua, tidak disyaratkan. Dan dalam pembuatan setiap macam majaz cukup menggunakan *'alaqah.* Dalam hal ini, seandainya

[18] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 155 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 133-134

disyaratkan, maka pemakai bahasa Arab akan mengalami keterbatasan, dan hanya berkutat pada contoh-contoh, padahal mereka menciptakan banyak karya *majaz*, karena menganggap hal itu sebagai kebanggaan bahasa mereka.

3. Imam Amidi menangguhkan disyaratkan tidaknya hal tersebut[19].

وَيُعْرَفُ بِتَبَادُرِ غَيْرِهِ لَوْلَا الْقَرِيْنَةَ وَصِحَّةِ النَّفْيِ وَعَدَمِ لُزُوْمِ الاِطِّرَادِ وَجَمْعِهِ عَلَى خِلَافِ جَمْعِ الْحَقِيْقَةِ وَالْتِزَامِ تَقْيِيْدِهِ وَتَوَقُّفِهِ عَلَى الْمُسَمَّى الْآخَرِ وَالْإِطْلَاقِ عَلَى الْمُسْتَحِيْلِ	Makna *majaz* dapat diketahui dengan, (1) mudahnya makna lain difahami (dari lafadz tersebut), seandainya *qarinah* tidak ditemukan, (2) legalnya penafian, (3) tidak adanya keharusan berlaku secara umum, (4) pembuatan *jamak* berbeda dengan *jamak*-nya *hakikat,* (5) selalu terikat peng-*qayid*-an, (6) ketergantungan pada penamaan lain, (7) mengucapkan atas hal yang mustahil.

PERANTARA MEMAHAMI LAFADZ DAN MAKNA MAJAZ

Agar dapat diketahui keberadaannya, *majaz* memiliki beberapa *'alamah* (ciri-ciri), di antaranya;

1. Mudahnya makna lain difahami (dari lafadz tersebut), seandainya *qarinah* tidak ditemukan. Contoh;

   رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي

   "Aku melihat lelaki pemberani memanah"

   Seandainya tidak menilik *qarinah* berupa kata 'memanah', maka makna 'hewan buas' sebagai makna hakikat lebih mudah difahami.

2. Legalnya penafian makna hakikat secara realita (*nafsul amr*), contoh, ucapan pada orang bodoh; هَذَا حِمَارٌ (*Ini adalah orang bodoh seperti keledai*). Boleh dinafikan dengan kata-kata, "*Bukan keledai*".

3. Tidak adanya keharusan berlaku secara umum[20]. Baik tidak berlaku umum sama sekali, contoh; وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ (*Dan tanyalah penduduk desa*), dalam hal ini contoh lain tidak bisa disamakan, meskipun memiliki *'alaqah* (hubungan) yang sama dengan contoh di atas. Sehingga tidak boleh diucapkan; وَاسْأَلِ الْبِسَاطَ (*Dan tanyalah pemilik tikar*). Atau berlaku

[19] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal 155-157 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol I hal. 426

[20] Maksud 'tidak harus berlaku umum' adalah legal mengucapkan lafadz atas setiap individu maknanya, disertai tidak adanya peluang beralih pada pengucapan hakikat pada sebagian individu tersebut.

umum, namun tidak ada keharusan. Contoh, kata الأَسَدُ untuk makna lelaki pemberani. Pengucapan majaz ini sah pada seluruh *juz* makna, tanpa ada keharusan, karena boleh mengucapkan hakikat pada sebagian *juz*-nya.

4. Pembuatan jamak berbeda dengan jamak-nya hakikat. Contoh, lafadz الأَمْرُ yang memiliki arti majaz perbuatan, dirubah dalam bentuk jamak menjadi أُمُورٍ. Berbeda dengan makna hakikatnya yakni ucapan, maka bentuk jamaknya menjadi أَوَامِرَ.
5. Selalu terikat peng-*qayid*-an (pembatasan). Contoh, جَنَاحَ الذُّلِّ (rendah diri) dan نَارُ الحَرْبِ (kecamuk peperangan). Dikarenakan dalam hal ini lafadz جَنَاحَ dan نَارُ terpakai secara hakikat tanpa *qayid* (batasan).
6. Ketergantungan pada penamaan lain secara hakikat. Adakalanya secara lafdzi (*tahqiqi*), contoh QS. Ali Imran : 54;

   وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ

   "Orang-orang kafir itu membuat tipu daya, dan Allah membalas tipu daya mereka"

   Pemakaian kata المَكْرُ untuk menunjukkan makna 'membalas', digantungkan pada keberadaan kata itu secara lafdzi sebelumnya. Ada juga secara *taqdiri* (dikira-kirakan), contoh;

   قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْراً

   "Katakanlah: "Allah lebih cepat pembalasannya (atas tipu daya itu)"

   Dalam contoh ini, meskipun kata المَكْرُ sebelumnya tidak disebutkan secara lafdzi, namun dikira-kirakan secara makna.
7. Mengucapkan atas hal yang mustahil. Contoh, وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ (*Dan tanyalah penduduk desa*). Dalam contoh inimenanyakan sesuatu pada 'desa' adalah hal yang mustahil, karena desa adalah bangunan tidak bernyawa. Sehingga dengan bukti ini kata الْقَرْيَةَ adalah majaz[21].

مَسْأَلَةٌ : الْمُعَرَّبُ لَفْظٌ غَيْرُ عَلَمٍ اسْتَعْمَلَتْهُ الْعَرَبُ فِيْمَا وُضِعَ لَهُ فِيْ غَيْرِ لُغَتِهِمْ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَيْسَ فِيْ الْقُرْآنِ

Permasalahan : *Al-Mu'arrab* adalah lafadz selain berbentuk *'alam* yang dipakai oleh orang Arab pada makna yang mendasari peletakan lafadz tersebut dalam selain bahasa mereka. Menurut versi Ashah, *al-Mu'arrab* tidak terdapat dalam Al-Qur'an.

---

[21] *Ibid,* hal 158-159

AL-MU'ARRAB DAN EKSISTENSINYA

Al-Mu'arrab adalah lafadz selain berbentuk *'alam* yang dipakai oleh orang Arab pada makna yang mendasari peletakan lafadz tersebut dalam selain bahasa mereka. Dari definisi ini mengecualikan hakikat dan majaz, dimana keduanya terpakai pada makna dalam bahasa orang Arab.

Mengenai eksistensinya dalam Al-Qur'an, ulama terjadi silang pendapat;

1. Lafadz *al-Mu'arrab* tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Pendapat Ashah ini diungkapkan as-Syafi'i, Ibnu Jarir dan mayoritas ulama. Karena jika hal itu terjadi, Al-Qur'an akan memuat bahasa selain bahasa Arab, sehingga Al-Qur'an tidak seluruhnya berbahasa Arab. Padahal Allah SWT berfirman dalam QS. Yusuf : 02;

   إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

   "Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Quran berbahasa Arab"

2. Lafadz *al-Mu'arrab* terdapat dalam Al-Qur'an. Pendapat ini diungkapkan Imam Ibn Al-Hajib. Karena sedikitnya jumlah lafadz selain Arab tidak menyalahi ayat yang menjelaskan Al-Qur'an berbahasa Arab (QS. Yusuf:02) sebagaimana yang didakwakan oleh pendapat pertama. Sebagaimana Qashidah Persia, penamaannya sebagai 'Persia' tidak berubah dengan adanya kalimat-kalimat berbahasa Arab di dalamnya. Hikmah yang dapat diambil, Al-Qur'an yang eksistensinya mengumpulkan ilmu *awwalin* (orang terdahulu) dan *akhirin* (orang yang akhir), sudah semestinya Al-Qur'an juga mengumpulkan keanekaragaman dialek dan bahasa. Ibn Jarir meriwayatkan dari Abi Maysarah At-Tabi'i;

   فِي الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ لِسَانٍ

   "Dalam Al-Qur'an terdapat setiap bahasa"

   Di antara contohnya adalah; إِسْتَبْرَقٍ (sutera tebal) dari bahasa Persia, قِسْطَاسٌ (timbangan) dari bahasa Rum, dan مِشْكَاةٌ (lobang angin yang tidak tembus) dari bahasa India.

3. Membenarkan kedua pendapat di atas. Pendapat ini dipelopori oleh Imam Abu Ubaid dan diamini oleh beberapa ulama seperti Imam Al-Jawaliqiy dan Ibn Al-Jauzi. Menurut mereka huruf-huruf dalam kalimat tersebut asalnya selain Arab (*'ajam*), namun kemudian berada di tangan orang Arab yang kemudian meng-arab-kannya dan menggubah lafadznya dari *'ajam* menjadi Arab. Kemudian setelah itu

Al-Qur'an turun dalam keadaan huruf-huruf tersebut sudah bercampur dengan kalam Arab. Sehingga mereka yang mengatakan lafadz-lafadz tersebut berbahasa Arab adalah benar dan yang mengatakan berbahasa *'ajam* (selain Arab) juga benar[22].

مَسْأَلَةٌ: اللَّفْظُ حَقِيْقَةٌ أَوْ مَجَازٌ أَوْ هُمَا بِاعْتِبَارَيْنِ وَهُمَا مُنْتَفِيَانِ قَبْلَ الاِسْتِعْمَالِ

Permasalahan : sebuah lafadz adakalanya *hakikat* saja, atau *majaz* saja, atau *hakikat* dan *majaz* dengan dua pertimbangan. Dan kedua perkara ini (*hakikat* dan *majaz*) tidak ada dari sebuah lafadz sebelum terpakai.

PEMAKAIAN LAFADZ DALAM MAKNA

Dalam hal ini lafadz yang terpakai untuk menunjukkan sebuah makna terklasifikasi menjadi empat bagian;

1. Hakikat saja. Contoh lafadz الأَسَدُ untuk makna hewan buas.
2. Majaz saja. Contoh lafadz الأَسَدُ untuk makna lelaki pemberani.
3. Hakikat dan majaz dengan dua sudut pandang[23]. Hal ini terjadi dengan cara, pertama kali dibuat secara lughat untuk makna umum, kemudian syara' atau 'urf mengkhususkannya pada satu macam saja. Contoh, secara lughat memiliki makna mencegah, kemudian syara' mengkhususkan pada makna mencegah dengan cara tertentu. Kata secara lughat memiliki makna setiap makhluk melata di muka bumi, kemudian 'urf 'am mengkhususkan pada makna hewan berkaki empat dan penduduk Iraq mengkhususkan pada makna kuda. Pemakaian lafadz tersebut dalam makna umum disebut hakikat lughawi sekaligus majaz syar'i atau 'urfi. Dan pemakaian dalam makna khusus disebut kebalikannya.
4. Bukan hakikat dan majaz. Yaitu status lafadz sebelum terpakai. Dimana keberadaannya tidak bisa disifati hakikat dan majaz, karena pemakaian merupakan syarat penyebutan hakikat dan majaz. Termasuk bagian ini adalah beberapa *'alam,* menurut Imam Al-Baidhawi[24].

[22] *Ibid,* hal 160 dan Jalal as-Suyuthi, Al-Muhaddzab Fi Ma Waq'a'a Fi Al-Qur'an Min Al-Mu'arrab, vol I hal 1-3

[23] Jika hanya menggunakan satu sudut pandang, maka tidak mungkin disifati hakikat dan majaz, karena ada pertentangan antara peletakan pertama dan kedua

[24] *Ibid*

ثُمَّ هُوَ مَحْمُوْلٌ عَلَى عُرْفِ الْمُخَاطِبِ فَفِيْ الشَّرْعِ الشَّرْعِيُّ فَالْعُرْفِيُّ فَاللُّغَوِيُّ فِيْ الْأَصَحِّ	Kemudian lafadz diarahkan pada *urf* dari pemberi *khithab* (pembicara). Maka dalam *khithab syar'i,* diarahkan pada makna *syar'i,* kemudian *urf 'am,* dan selanjutnya makna *lughawi,* menurut pendapat Ashah.

MENGARAHKAN LAFADZ PADA '*URF AL-MUKHATHIB*

Selamanya lafadz diarahkan pada *urf* dari pemberi khithab (pembicara), yakni As-Syari' (pembawa syariat), ahli 'urf, atau ahli lughat. Dalam hal ini Jumhur merumuskan perincian sebagai berikut;

1. Apabila pemberi khithab adalah As-Syari', maka diarahkan pada makna *syar'i,* sebab makna *syar'i* adalah *urf* dari As-Syari'. Hal ini lantaran Nabi SAW diutus untuk menjelaskan syariat, bukan lughat.
2. Apabila makna *syar'i* tidak memungkinkan, bisa jadi karena makna *syar'i* tidak ditemukan, atau ditemukan, namun dibelokkan arah maknanya oleh faktor tertentu, maka diarahkan pada makna *'urfi 'am,* yakni sesuatu yang dibiasakan seluruh manusia pada saat khithab dan terus berlangsung. Hal ini karena secara lahiriyah makna tersebut dikehendaki lantaran lekas difahami dalam hati.
3. Apabila makna *'urfi 'am* tidak memungkinkan, bisa jadi karena makna *'urfi 'am* tidak ditemukan, atau ditemukan, namun dibelokkan arah maknanya oleh faktor tertentu, maka diarahkan pada makna *lughawi,* menurut pendapat Ashah[25].

Kesimpulan penjelasan Jumhur di atas, lafadz yang selain memiliki makna *syar'i,* juga memiliki makna *'urfi,* atau *lughawi* atau keduanya, maka pertama kali harus diarahkan pada makna *syar'i.* Sedangkan lafadz yang memiliki makna *'urfi 'am* dan *lughawi,* maka pertama kali harus diarahkan pada makna *'urfi 'am.* Contoh; apabila seseorang mengucapkan sumpah;

لَا يَبِيعُ الْخَمْرَ أَوْ الْمُسْتَوْلَدَةَ

"Dia tidak akan menjual khamr atau budak mustauladah"

Apabila dia memutlakkan, maka dia tidak dianggap melanggar sumpah sebab menjualnya, karena diarahkan pada makna *syar'i,* dimana jual beli secara *syar'i* tidak bisa direalisasikan dalam kedua

[25] Kaidah mendahulukan 'urfi dari lughawi bertentangan dengan pendapat ahli fiqh yang mengatakan, "Sesuatu yang tidak ditemukan batasannya di dalam lughat, juga dalam syara', maka dikembalikan pada 'urf_Lihat pembahasan lengkapnya di Asybah wa an-Nadhair karya Imam As-Suyuthi.

barang tersebut. Namun apabila menghendaki bahwa dia tidak mengucapkan bahasa akad dengan disandarkan pada kedua barang tersebut, maka dia dianggap melanggar sumpah sebab menjualnya, karena mengarahkan pada makna *'urf.*
Dalam kategori lafadz yang memiliki makna *syar'i* dan *lughawi,* Imam al-Ghazali dan al-Amidi berpendapat, apabila terdapat dalam kalam *itsbat* (positif), maka diarahkan pada *syar'i.* Contoh HR. Muslim no. 1951;

دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ فَقَالَ هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ فَقُلْنَا لَا قَالَ فَإِنِّي إِذَنْ صَائِمٌ

'Nabi SAW masuk rumahku suatu hari, kemudian Beliau berkata, "Apakah pada kalian ada sesuatu untuk dimakan". Aku menjawab, 'Tidak ada'. Nabipun berkata, 'Maka jika demikian sungguh aku berpuasa"

'Shaum' di sini diarahkan pada makna puasa secara *syar'i,* sehingga menyimpulkan hukum sah, yakni berpuasa sunnah dengan niat di siang hari.

Dan apabila terdapat dalam kalam *nahi* (larangan), maka tidak diarahkan pada makna *syar'i.* Menurut al-Ghazali status lafadz adalah *mujmal* (tidak jelas maksud maknanya), karena tidak mungkin diarahkan pada makna *syar'i* sebab keberadaan *nahi,* dan juga tidak mungkin diarahkan pada makna *lughawi,* karena Nabi SAW diutus untuk menjelaskan syariat. Menurut al-Amidi diarahkan pada makna *lughawi,* karena tidak mungkin diarahkan pada makna *syar'i* sebab adanya *nahi.* Contoh HR. Muttafaq 'Alaih;

أَنَّهُ ﷺ نَهَى عَنْ صِيَامِ يَوْمَيْنِ يَوْمِ الْفِطْرِ وَيَوْمِ النَّحْرِ

"Bahwa Nabi SAW melarang puasa pada dua hari, hari Idul Fitri dan hari Nahr (Idul Adha)"

'Shaum' di sini tidak mungkin diarahkan pada makna *syar'i,* karena akan menimbulkan hukum sahnya puasa, lantaran syara' hanya melarang puasa yang mungkin dilakukan secara *syar'i.* Dalam hal ini puasa secara *syar'i* tidak mungkin dilakukan, karena waktu ini (hari ied dan *nahr*) tidak boleh digunakan puasa. Juga tidak mungkin diarahkan pada makna *lughawi,* karena sama halnya dengan mengarahkan kalam pada selain *'urf* dari pembicara. Berdasarkan hal ini, lafadz tersebut menurut Imam Al-Ghazali berstatus *mujmal.* Sedangkan menurut Imam Al-Amidi, diarahkan pada makna *lughawi,* yakni *imsak* (mencegah). Artinya, maksud *'shaum'* yang dilarang adalah *imsak* (mencegah) secara *lughat.* Sehingga pada hari ied dan

nahr hukumnya wajib makan, sebagai realisasi 'tidak boleh mencegah' sebagai makna *lughawi* dari *'shaum'* yang dilarang[26].

وَالأَصَحُّ أَنَّهُ إِذَا تَعَارَضَ مَجَازٌ رَاجِحٌ وَحَقِيْقَةٌ مَرْجُوْحَةٌ تَسَاوَيَا	Menurut pendapat Ashah, bahwa manakala terjadi pertentangan antara *majaz rajih* (unggul) dan *hakikat marjuhah* (diungguli), maka keduanya setara.

PERTENTANGAN *MAJAZ RAJIH* DAN *HAKIKAT MARJUHAH*

Terkadang pemakaian majaz lebih dominan dibandingkan hakikat. Dan ketika terjadi pertentangan antara *majaz rajih* (unggul dan dominan) dan *hakikat marjuhah* (diungguli) terdapat beberapa pendapat.

1. Keduanya sederajat. Dikarenakan masing-masing memiliki sisi kelebihan. Pendapat ini oleh pengarang dinilai sebagai versi Ashah.
2. Hakikat lebih baik sebagai sandaran mengarahkan makna, karena hakikat adalah asal.
3. Majaz lebih baik sebagai sandaran mengarahkan makna, karena majaz lebih dominan.

Contoh, seseorang bersumpah;

لاَ أَشْرَبُ مِنْ هَذَا النَّهْرِ

"Aku tidak akan minum dari sungai ini"

Makna hakikat 'minum' yang sudah diketahui adalah meminum air dengan mulut, dan makna majaz yang dominan adalah minum dengan menggunakan alat penciduk. Kemudian apabila dia tidak berniat apapun, apakah dinyatakan melanggar sumpah dengan cara pertama atau cara kedua, atau melanggar dengan masing-masing dari keduanya?. Menurut pendapat Ashah, melanggar dengan masing-masing dari minum air dengan mulut dan menggunakan alat penciduk. Pendapat kedua, melanggar dengan minum air dengan mulut saja. Dan pendapat ketiga, melanggar dengan minum air menggunakan alat penciduk [27].

وَأَنَّ ثُبُوْتَ حُكْمٍ يُمْكِنُ كَوْنَهُ مُرَادًا مِنْ خِطَابٍ لَكِنْ مَجَازًا لاَ	Versi Ashah, tetapnya sebuah hukum (dengan dalil), dimana hukum tersebut mungkin dikehendaki dari sebuah *khithab*, namun secara *majaz*, maka ketetapan semacam itu tidak

[26] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal 161-162 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 427

[27] *Ibid*, hal 163

يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الْمُرَادُ مِنْهُ فَيَبْقَى الْخِطَابُ عَلَى حَقِيْقَتِهِ	menunjukkan bahwa hukum tersebut yang dikehendaki dari *khithab*. Sehingga *khithab* tetap dalam *hakikat*-nya.

TETAPNYA *KHITHAB* PADA KONTEKS *HAKIKAT*-NYA

Manakala kita menjumpai sebuah *khithab* memiliki sisi hakikat dan majaz, kemudian ditemukan sebuah ketetapan hukum *syar'i* yang memungkinkan keberadaannya digali dari *khithab* tersebut secara *majaz*, apakah kita akan mengatakan, ketetapan hukum yang ditemukan diambil dan dikehendaki dari *khithab* tersebut?, sehingga *khithab* diarahkan pada makna majaz. Atau kita katakan, *khithab* tersebut tetap dalam *hakikat*-nya?dan ketetapan hukum tersebut memiliki dalil lain (selain sisi majaz dari khithab). Dalam hal ini terjadi silang pendapat;

1. Pendapat Ashah, tetap dalam hakikatnya. Karena tidak adanya faktor yang memalingkan dari makna hakikat.
2. Pendapat kedua, tidak tetap dalam hakikatnya, dan menunjukkan bahwa ketetapan hukum tersebut adalah yang dikehendaki dari *khithab.*

   Contoh; ketetapan hukum, wajib tayammum bagi orang yang bersetubuh dan tidak menjumpai air secara ijma'. Dimana ketetapan hukum ini ada kemungkinan dikehendaki secara majaz dari QS. An-Nisa : 43;

   أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا

   "Atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu"

   Makna hakikat الْمُلاَمَسَةُ adalah menyentuh dengan tangan dan makna majaznya adalah jimak (setubuh). Menurut pendapat pertama, makna الْمُلاَمَسَةُ tetap dalam hakikatnya, sehingga menunjukkan hukum menyentuh dengan tangan membatalkan wudhu[28]. Dan bisa jadi sandaran ijma' bukan ayat tersebut, namun tidak disebutkan karena mencukupkan dengan adanya ijma'. Pendapat kedua, makna

---

[28] Apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan makna jimak sekaligus, mengikuti pendapat *rajih* bahwa sebuah lafadz boleh dikehendaki makna hakikat sekaligus majaznya, maka juga menunjukkan masalah ijma'. As-Syafi'i dalam hal ini mengatakan, ayat tersebut menunjukkan keduanya, karena Beliau mengarahkan makna الْمُلاَمَسَةُ pada makna menyentuh tangan sekaligus *wath'i* (setubuh)_ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal 163

الْمُلاَمَسَةَ dalam ayat di atas adalah jimak (setubuh), sehingga tidak menunjukkan batalnya wudhu sebab menyentuh dengan tangan. Dan ayat di atas merupakan sandaran dari ijma', karena tidak ada sandaran yang disebutkan selain ayat tersebut[29].

مَسْأَلَةٌ : اللَّفْظُ إِنِ اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهَا لْحَقِيْقِيِّ لِلاِنْتِقَالِ إِلَى لاَزِمِهِ فَكِنَايَةٌ فَهِيَ حَقِيْقَةٌ أَوْ مُطْلَقًا لِلتَّلْوِيْحِ بِغَيْرِ مَعْنَاهُ فَتَعْرِيْضٌ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ وَمَجَازٌ وَكِنَايَة	**Permasalahan :** sebuah lafadz apabila terpakai pada makna hakikinya, agar beralih menuju kelaziman maknanya, maka disebut *kinayah*. Dan *kinayah* termasuk *hakikat*. Atau lafadz tersebut terpakai pada maknanya secara mutlak (baik hakikat, majaz atau kinayah) untuk mengisyarati makna yang lain, maka disebut *ta'ridh*. *Ta'ridh* terbagi menjadi *hakikat, majaz* dan *kinayah*.

KINAYAH **DAN EKSISTENSINYA**

Lafadz terbagi menjadi *sharih, kinayah* dan *ta'ridh*.

1. *Sharih* adalah lafadz yang maknanya tidak memungkinkan diarahkan pada selain yang dimaksud.
2. *Kinayah* adalah lafadz yang terpakai pada makna hakikatnya, namun tidak dikehendaki dengan sendirinya, akan tetapi agar beralih menuju kelaziman maknanya.

   Contoh; زَيْدٌ طَوِيلُ النِّجَادِ (Zaid tinggi postur tubuhnya). Kata طَوِيلُ النِّجَادِ diucapkan pada makna hakikatnya, yakni tingginya gantungan pedang, namun bertujuan agar beralih menuju kelaziman dari makna tersebut, yakni طَوِيلُ الْقَامَةِ (tinggi postur tubuhnya).

   Status dari *kinayah* adalah termasuk hakikat *ghair as-sharihah* (hakikat yang tidak sharih). Hal ini disimpulkan dari statemen pengarang kitab At-Talkhish dan dijelaskan oleh Imam As-Sakaki dan ulama lain, termasuk As-Sa'du At-Taftazani.

   Perbedaan *kinayah* dengan pengumpulan makna hakikat dan majaz sekaligus adalah bahwa dalam makna hakikat dalam *kinayah* tidak dikehendaki dengan sendirinya (*dzatiyyah*), sedangkan dalam pengumpulan makna hakikat dan majaz dikehendaki dengan sendirinya. Ulama berbeda pendapat mengenai status hakikat atau majaznya.

[29] *Ibid*

3. *Ta'ridh* adalah lafadz yang terpakai pada maknanya secara mutlak (baik hakikat, majaz atau *kinayah*) untuk mengisyarati makna lain[30]. Disebut *ta'ridh,* karena makna difahami melalui sindiran lafadz (tepi lafadz). Contoh firman Allah SWT QS. Az-Zumar : 65:

   لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ

   "Jika kamu mempersekutukan (Tuhan), niscaya akan hapuslah amalmu"

   Khithab dalam ayat ini diperuntukkan bagi Nabi SAW, namun merupakan sindiran bagi orang-orang kafir. Artinya, lafadz dalam ayat ini digunakan pada maknanya, namun merupakan isyarat bagi pendengar pada perkara lain.
   Ta'ridh terbagi tiga, hakikat, majaz dan *kinayah,* tergantung makna asal yang dipakai. Hanya saja jika memandang makna *ta'ridh* yang dihasilkan, maka makna tersebut tidak bisa disimpulkan dari lafadznya, namun berdasarkan *siyaq al-kalam* (konteks ucapan)[31].

---

[30] Definisi *kinayah* dan *ta'ridh* di atas merupakan versi ulama bayan, keduanya perbandingan dari *sharih.* Sedangkan versi ulama ushul dan fiqh, *kinayah* adalah lafadz yang mungkin diarahkan pada makna yang dikehendaki dan makna lainnya. Contoh, ucapan pada istri dalam bab talak, "Kamu bebas". Dan *ta'ridh* adalah lafadz yang bukan *sharih* dan bukan *kinayah.* Seperti ucapan dalam bab tuduhan zina, "Wahai anak halal". *Ibid,* hal 166

[31] *Ibid,* hal 166

BEBERAPA HURUF
الحُرُوف

إِذَنْ لِلْجَوَابِ وَالْجَزَاءِ قِيْلَ دَائِمًا وَقِيْلَ غَالِبًا. وَإِنْ لِلشَّرْطِ وَلِلنَّفْيِ وَلِلتَّوْكِيْدِ. وَأَوْ لِلشَّكِّ أَوْ لِلْإِبْهَامِ أَوْ لِلتَّخْيِيْرِ وَلِمُطْلَقِا لِجَمْعِ وَلِلتَّقْسِيْمِ وَبِمَعْنَى إِلَى وَلِلْإِضْرَابِ وَأَيْ بِالْفَتْحِ وَالتَّخْفِيْفِ لِلتَّفْسِيْرِ وَلِنِدَاءِ الْبَعِيْدِ فِيْ الْأَصَحِّ	إِذَنْ, sebagai *jawab* dan *jaza'*. Dikatakan satu pendapat, fungsi ini selamanya, pendapat lain, secara umum. إِنْ sebagai *syarat*, *nafi* dan *taukid*. أَوْ menunjukkan keraguan, menyamarkan, atau memberi pilihan, kumpul secara mutlak, pembagian, menggunakan makna إِلَى, dan *idhrab*. أَيْ dengan hamzah yang difathah dan tanpa *tasydid*, untuk menunjukkan penafsiran, memanggil sesuatu yang jauh, menurut pendapat Ashah.

MAKNA إِذَنْ, إِنْ, أَوْ, DAN أَيْ.

Pertama, إِذَنْ; termasuk yang menashabkan *fi'il mudhari'*. Pendapat Ashah termasuk huruf *basith* (tidak tersusun), bukan susunan (*murakkab*) dari إِذْ dan أَنْ dan juga bukan isim. Maknanya sebagai berikut ;

1. Sebagai *jawab* dan *jaza'*. Sebagaimana statemen Imam Sibawaih. Dan menurut Imam As-Syalubin, fungsi ini selamanya pada setiap tempat. Contoh, seseorang mengatakan; أَزُورُكَ (Aku akan menjengukmu), kemudian kamu mengatakan إِذَنْ أُكْرِمَكَ (Jika demikian, aku akan memuliakanmu). Maka artinya kamu telah men-*jawab* sekaligus menjadikan 'memuliakan' sebagai *jaza'* (balasan) dari penjengukan orang tersebut.
2. Terkadang menjadi *jawab* saja. Karena menurut imam Al-Farisi, fungsi *jawab* sekaligus *jaza'* hanya secara umum pada mayoritas tempat. Contoh, seseorang mengatakan; أُحِبُّكَ (Aku menyukai kamu), kemudian kamu mengatakan إِذَنْ أُصَدِّقُكَ (Jika demikian, aku membenarkanmu). Maka artinya kamu hanya men-*jawab* saja. Namun dalam hal ini imam As-Syalubin bersikukuh menganggap contoh ini sebagai *jaza'*, dengan mengira-ngirakan ; إِنْ كُنْتَ قُلْتَ ذَلِكَ حَقِيقَةً صَدَّقْتُكَ (Jika kamu sungguh ucapkan hal itu, maka aku membenarkanmu).

Kedua, إنْ maknanya sebagai berikut ;

1. Mayoritas terlaku sebagai syarat, yakni menggantungkan keberadaan isi dari sebuah jumlah pada keberadaan isi dari jumlah lain. Contoh QS. Al-Anfaal : 38;

   إنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ

   "Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu"

2. Nafi searti dengan مَا. Contoh QS. Al-Mulk : 20;

   إنْ الْكَافِرُونَ إلاَ فِي غُرُورٍ

   "Orang-orang kafir itu tidak lain hanyalah dalam (keadaan) tertipu"

3. Ziyadah (tambahan), contoh;

   مَا إنْ زَيْدٌ بِقَائِمٍ

   "Zaid tidak berdiri"

Ketiga, أَوْ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan keraguan pembicara, contoh QS. Al-Kahfi : 19;

   لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ

   "Kita berada (disini) sehari atau setengah hari"

   Contoh lain;

   مَا أَدْرِي أَسَلَّمَ أَوْ وَدَّعَ

   "Aku tidak tahu, apa dia salam atau berpamitan"

   Pendapat Imam Al-Hariri bahwa contoh kedua ini memiliki makna mendekatkan kemiripan telah ditanggapi Imam Ibn Hisyam.

2. Menyamarkan pada pendengar, contoh QS. Saba' : 24:

   وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدىً أَوْ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ

   "Dan sesungguhnya kami atau kamu (orang-orang musyrik), pasti berada dalam kebenaran atau dalam kesesatan yang nyata"

3. Memberi pilihan antara dua hal yang disandarkan (di-*athaf*-kan), baik dua hal tersebut tercegah berkumpul, contoh; خُذْ مِنْ مَالِي ثَوْبًا أَوْ دِينَارًا (Ambillah dari hartaku, baju atau dinar), atau boleh berkumpul, contoh; جَالِسْ الْعُلَمَاءَ أَوْ الْوُعَّاظَ (Duduklah bersama para ulama atau penasehat).

4. Kumpul secara mutlak, sebagaimana وَاوْ, contoh;

   وَقَدْ زَعَمَتْ لَيْلَى بِأَنِّي فَاجِرٌ * لِنَفْسِي تُقَاهَا أَوْ عَلَيْهَا فُجُورُهَا

"Laila menyangka bahwa aku sungguh jahat.
Ketakwaan diriku bermanfaat bagiku dan kejahatan diriku mencelakakanku"

5. Pembagian, contoh;

الْكَلِمَةُ اسْمٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ حَرْفٌ

"Kalimat terbagi menjadi isim, fi'il dan huruf"

6. Menggunakan makna إِلَى sehingga menashabkan *fi'il mudhari'* yang ada setelahnya dengan أَنْ yang tersimpan. Contoh;

لَأَلْزَمَنَّكَ أَوْ تَقْضِيَنِي حَقِّي

"Aku akan terus di dekatmu sampai kamu menunaikan hakku"

7. *Idhrab* seperti بَلْ. Contoh QS. As-Shaafat : 147:

وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ

"Dan Kami utus dia kepada seratus ribu orang, bahkan lebih"

Keempat, أَيْ dengan hamzah yang difathah dan *ya'* yang disukun. Maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan penafsiran, baik atas *mufrad* atau *jumlah*. Contoh;

عِنْدِي عَسْجَدٌ أَيْ ذَهَبٌ

"Padaku ada 'asjad, yaitu emas"

وَتَرْمِينَنِي بِالطَّرْفِ أَيْ أَنْتَ مُذْنِبٌ

"Kamu menuduhku dengan pandangan, artinya kamu bersalah"

2. Menurut pendapat Ashah, untuk memanggil sesuatu yang jauh, seperti yang diunggulkan Imam Ibn Malik, menukil pendapat Imam Sibawaih. Pendapat lain dari Imam As-Suyuthi, untuk memanggil sesuatu yang *mutawasith* (tengah-tengah). Karena menurut beliau dalam أَيْ tidak terdapat pemanjangan huruf seperti dalam يَا namun juga tidak seperti hamzah yang digunakan untuk memanggil sesuatu yang dekat. Pendapat ketiga, untuk memanggil sesuatu yang dekat, contoh;

آخِرِ أَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُولاً وَأَدْنَاهُمْ مَنْزِلَةً فَيَقُولُ أَيْ رَبِّ أَيْ رَبِّ

"Penghuni surga yang masuk terakhir dan paling
rendah derajatnya, dia memanggil 'Wahai Tuhanku"

Padahal Allah SWT telah berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 186 ; فَإِنِّي قَرِيب (*bahwasanya Aku adalah dekat*)[32].

[32] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 169

وَبِالتَّشْدِيْدِ لِلشَّرْطِ وَلِلْاِسْتِفْهَامِ وَمَوْصُوْلَةٌ وَدَالَّةٌ عَلَى كَمَالٍ وَوَصْلَةٌ لِنِدَاءِ مَا فِيْهِ أَلْ.	أَيَّ dengan tasydid, untuk isim syarat, *istifham*, *mausul*, menunjukkan makna sempurna dan perantara *nida'* (panggilan) lafadz yang berimbuhan *alif lam*.
وَإِذْ لِلْمَاضِيْ ظَرْفًا وَمَفْعُوْلًا بِهِ وَبَدَلًا مِنْهُ وَمُضَافًا إِلَيْهَا اِسْمُ زَمَانٍ وَكَذَا لِلْمُسْتَقْبَلِ وَلِلتَّعْلِيْلِ حَرْفًا وَلِلْمُفَاجَأَةِ كَذَلِكَ فِيْ الْأَصَحِّ	إِذْ adalah isim penunjuk zaman *madhi* sebagai *dharaf*, *maf'ul bih*, *badal* dari *maf'ul*, disandari oleh isim zaman, dan juga menunjukkan zaman *mustaqbal*. Berlaku juga untuk makna *ta'lil* berbentuk huruf dan untuk menunjukkan *mufaja'ah* juga berbentuk huruf, sesuai pendapat Ashah.

MAKNA أَيَّ DAN إِذْ.

Kelima, أَيَّ dengan tasydid. Makna yang terlaku sebagai berikut;

1. Isim syarat, contoh QS. Al-Qashash : 28 :

   أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْت فَلاَ عُدْوَانَ عَلَيَّ

   "Mana saja dari kedua waktu yang ditentukan itu aku sempurnakan, maka tidak ada tuntutan tambahan atas diriku (lagi)"
2. Istifham, contoh QS. At-Taubah : 124 :

   أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا

   "Siapakah di antara kamu yang bertambah imannya dengan (turannya) surat ini?"
3. Maushul, contoh QS. Maryam : 69 :

   لَنَنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ

   "Kemudian pasti akan Kami tarik dari tiap-tiap golongan siapa di antara mereka"
4. Menunjukkan makna sempurna, yaitu ketika menjadi sifat dari isim nakirah atau *hal* dari isim makrifat. Contoh;

   مَرَرْت بِرَجُلٍ أَيِّ رَجُلٍ

   "Aku berjalan bertemu laki-laki yang sempurna kelaki-lakiannya".

   مَرَرْت بِزَيْدٍ أَيَّ رَجُلٍ

   "Aku berjalan bertemu Zaid yang sempurna kelaki-lakiannya".
5. Perantara *nida'* (panggilan) atas lafadz yang berimbuhan alif lam. Contoh; يَا أَيُّهَا النَّاسُ (Wahai kalian para manusia).

Keenam, إِذْ maknanya sebagai berikut ;

1. Menjadi isim untuk menunjukkan *zaman madhi* (lampau), adakalanya;
   a. Sebagai *dharaf,* dan ini adalah mayoritas, contoh QS. At-Taubah : 40;

   فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا

   "Maka sesungguhnya Allah telah menolongnya (yaitu) ketika orang-orang kafir (musyrikin Mekah) mengeluarkannya (dari Mekah)"

   b. Sebagai *maf'ul bih,* contoh QS. Al-A'raf : 86 :

   وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ

   "Dan ingatlah di waktu dahulunya kamu berjumlah sedikit, lalu Allah memperbanyak jumlah kamu"

   c. Sebagai *badal* dari *maf'ul bih,* contoh QS. Al-Maidah : 20 :

   أُذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ

   "Ingatlah nikmat Allah atasmu ketika Dia mengangkat nabi nabi diantaramu"

   d. Terbaca *jer* dengan disandari oleh isim zaman, contoh QS. Ali Imran : 08 :

   رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا

   "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami"

2. Menjadi isim untuk menunjukkan *zaman mustaqbal* (yang akan datang) menurut pendapat Ashah. Contoh, QS. Ghafir : 70-71 :

   فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ إِذْ الأَغْلاَلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ

   "Kelak mereka akan mengetahui ketika belenggu dan rantai dipasang di leher mereka"

   Pendapat lain, tidak menunjukkan *mustaqbal.* Dalam contoh ini, penggunaan *mustaqbal,* karena nyata akan terjadi, sehingga seperti *madhi.*

3. Berlaku juga untuk makna *ta'lil,* berbetuk huruf, menurut versi Ashah. Contoh QS. Az-Zuhruf : 39 :

   وَلَن يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ

   "(Harapanmu itu) sekali-kali tidak akan memberi manfaat kepadamu di hari itu karena kamu telah menganiaya (dirimu sendiri). Sesungguhnya kamu bersekutu dalam azab itu"

   Pendapat lain, berbentuk *dharaf* dengan makna waktu, dan makna *ta'lil* didapatkan dari kekuatan sebuah kalam.

4. Menunjukkan *mufaja'ah,* berbentuk huruf, ketika terletak setelah بَيْنَا

dan بَيْنَمَا sesuai pendapat Imam Sibawaih. Contoh;

بَيْنَا أَنَا كَذَا إِذْ جَاءَ زَيْدٌ

"Suatu saat aku sedang demikian, tiba-tiba Zaid datang"

Pendapat lain, berbentuk *dharaf zaman,* dan versi lain *dharaf makan.* Menurut satu *qaul,* tidak menunjukkan *mufaja'ah*[33].

وَإِذَا لِلْمُفَاجَأَةِ حَرْفًا فِيْ الْأَصَحِّ
وَلِلْمُسْتَقْبَلِ ظَرْفًا مُضَمَّنَةً مَعْنَى
الشَّرْطِ غَالِبًا وَلِلْمَاضِيْ وَالْحَالِ
نَادِرًا.

إذا untuk menunjukkan *mufaja'ah* berbentuk huruf, menurut pendapat Ashah. Dan terlaku sebagai *dharaf* untuk makna *mustaqbal* yang mayoritas menyimpan makna syarat. Dan jarang datang untuk makna *madzi* dan *hal.*

وَالْبَاءُ لِلْإِلْصَاقِ حَقِيْقَةً وَمَجَازًا
وَلِلتَّعْدِيَّةِ وَلِلسَّبَبِيَّةِ وَلِلْمُصَاحَبَةِ
وَلِلظَّرْفِيَّةِ وَلِلْبَدَلِيَّةِ وَلِلْمُقَابَلَةِ
وَلِلْمُجَاوَزَةِ وَلِلْاِسْتِعْلَاءِ وَلِلْقَسَمِ
وَلِلْغَايَةِ وَلِلتَّوْكِيْدِ وَكَذَا لِلتَّبْعِيْضِ
فِيْ الْأَصَحِّ

الْبَاءُ menunjukkan *ilshaq* secara hakiki dan majazi, *ta'diyah, sababiyah, mushahabah, dharfiyah, badaliyah, muqabalah, mujawazah, isti'la', qasam, ghayah, taukid,* dan juga *tab'idh,* menurut pendapat Ashah.

MAKNA إِذَا DAN الْبَاءُ.

Ketujuh, إِذَا maknanya sebagai berikut ;

1. Pendapat Ashah, berbentuk huruf menunjukkan *mufaja'ah*[34], yakni ketika berada di antara dua jumlah, dimana jumlah kedua berupa *ismiyyah.* Hal ini sesuai pendapat Imam Akhfasy dan Ibnu Malik. Imam Mubarrad dan Ibnu Ushfur mengatakan, sebagai *dharaf makan.* Dan menurut Imam Az-Zajjad dan Az-Zamakhsyari, sebagai *dharaf zaman.*

   خَرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ وَاقِفٌ

   "Aku keluar, tiba-tiba/ di tempat itulah/ saat itulah Zaid berdiri"
2. Menunjukkan selain *mufaja'ah,* hal ini adakalanya;
   a. Mayoritas terlaku sebagai *dharaf* untuk makna *mustaqbal* yang menyimpan makna syarat, serta khusus masuk pada *fi'il* dengan

---

[33] *Ibid,* hal 170-171 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 147-149

[34] *Mufaja'ah* adalah hadirnya sesuatu bersama seseorang dalam salah satu sifat pekerjaan yang dilakukannya_Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 150

jawab yang berimbuhan *fa'*. Contoh An-Nashr : 01

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ

"Apabila telah datang pertolongan Allah"

Dan jawabnya pada ayat 03 : فَسَبِّحْ (*Maka bertasbihlah*).

b. Jarang terlaku untuk makna *madzi* dan *hal*. Contoh makna madzi ;

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا (الجمعة : ١١)

"Dan apabila mereka melihat perniagaan atau permainan"

Contoh makna *hal* :

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (الليل : ١)

"Demi malam apabila menutupi (cahaya siang)"

Kedelapan, اَلْبَاءُ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan *ilshaq* (menjadikan bertemu) secara hakiki, contoh بِهِ دَاءٌ (*Penyakit itu mengenainya*) dan majazi, contoh مَرَرْتُ بِزَيْدٍ (*Aku berjalan mendekati Zaid*).
2. *Ta'diyah*, contoh ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ (البقرة: ١٧) (*Allah hilangkan cahaya mereka*).
3. *Sababiyah*, contoh فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ (العنكبوت:٤٠) (*Maka masing-masing mereka itu Kami siksa disebabkan dosanya*). Termasuk di sini adalah yang berfaidah *Isti'anah*, contoh كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ (*Aku menulis menggunakan pena*)
4. *Mushahabah*, قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ (النساء : ١٧٠) (*Sesungguhnya telah datang Rasul itu kepadamu dengan disertai kebenaran*).
5. *Dharfiyah*, baik *zaman*, contoh وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ (ال عمران : ١٢٣) (*Sungguh Allah telah menolong kamu dalam peperangan Badar*). Atau makan, contoh نَجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ (القمر : ٢٤) (*Mereka Kami selamatkan sebelum fajar menyingsing*).
6. *Badaliyah*, contoh ucapan Shahabat Umar ra dalam HR. Abi Dawud كَلِمَةٌ مَا يَسُرُّنِي أَنَّ لِي بِهَا الدُّنْيَا (*Kalimat yang tidak membahagiakanku andaikan dunia menjadi gantinya bagiku*).
7. *Muqabalah*, contoh اشْتَرَيْتُ الْفَرَسَ بِأَلْفٍ (*Aku membeli kuda seharga seribu*).
8. *Mujawazah*, seperti عَنْ contoh, وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ (الفرقان : ٢٥) (*Dan (ingatlah) hari (ketika) langit pecah belah mengeluarkan kabut putih*)
9. *Isti'la'*, contoh مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ (ال عمران : ٧٥) (*Ada orang yang jika kamu mempercayakan kepadanya harta yang banyak*)

10. *Qasam*, contoh بِاللّٰهِ لَأَفْعَلَنَّ كَذَا (*Demi Allah, aku akan lakukan hal ini*).
11. *Ghayah*, contoh وَقَدْ أَحْسَنَ بِي (*Dan sungguh dia telah berbuat baik kepadaku)*.
12. *Taukid*, contoh كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا (*Cukup Allah sebagai saksi*).
13. *Tab'idh*, menurut Ashah, sesuai pendapat Imam Ashmu'i, Al-Farisi dan Ibnu Malik. Contoh, عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللّٰهِ (الإنسان :٦) (*Mata air (dalam surga) yang daripadanya hamba-hamba Allah minum*). Pendapat lain, tidak berfaidah *tab'idh,* dan kata يَشْرَبُ dalam contoh tersebut memiliki arti يُرْوِي (segar), dan huruf *ba'* dalam contoh bermakna *sababiyyah*[35].

وَبَلْ لِلْعَطْفِ بِإِضْرَابِ
وَلِلْإِضْرَابِ فَقَطْ إِمَّا لِلْإِبْطَالِ أَوْ
لِلْإِنْتِقَالِ مِنْ غَرَضٍ إِلَى آخَرَ وَبَيْدَ
بِمَعْنَى غَيْرَ وَبِمَعْنَى مِنْ أَجْلِ
وَمِنْهُ بَيْدَ أَنِّيْ مِنْ قُرَيْشٍ فِيْ
الْأَصَحِّ

Dan بَلْ menunjukkan *'athaf* sekaligus *idhrab*, *idhrab* saja, baik untuk *ibthal* (membatalkan) atau *intiqal* (berpindah) dari satu tujuan ke tujuan yang lain.

بَيْدَ menggunakan makna غَيْرَ dan makna مِنْ أَجْلِ (karena sebab). Menurut Ashah, termasuk yang memakai makna ini adalah hadits;

أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ

وَثُمَّ حَرْفُ عَطْفٍ لِلتَّشْرِيْكِ
وَالْمَهْلَةِ وَالتَّرْتِيْبِ فِيْ الْأَصَحِّ

ثُمَّ adalah huruf *'athaf* untuk menunjukkan *tasyrik* (penyekutuan) dan selang waktu. Dan menunjukkan *tartib*, menurut versi Ashah.

وَحَتَّى لِانْتِهَاءِ الْغَايَةِ غَالِبًا
وَلِلْإِسْتِثْنَاءِ نَادِرًا وَلِلتَّعْلِيْلِ

حَتَّى menunjukkan batas maksimal pada umumnya, jarang digunakan untuk *istitsna'*, dan menunjukkan makna *ta'lil.*

وَرُبَّ حَرْفٌ فِيْ الْأَصَحِّ لِلتَّكْثِيْرِ
وَلِلتَّقْلِيْلِ وَلَا تَخْتَصُّ بِأَحَدِهِمَا
فِيْ الْأَصَحِّ.

رُبَّ menurut versi Ashah, huruf yang menunjukkan *taktsir* dan *taqlil,* serta tidak tertentu pada salah satunya, menurut Ashah.

وَعَلَى الْأَصَحُّ أَنَّهَا قَدْتَرِدُ اِسْمًا
بِمَعْنَى فَوْقَ وَحَرْفًا لِلْعُلُوِ
وَلِلْمُصَاحَبَةِ وَلِلْمَجَاوَزَةِ

عَلَى menurut pendapat Ashah terkadang berbentuk isim dengan arti 'di atas', dan berbentuk huruf untuk makna *'uluww,*

[35] *Ibid,* hal 173

وَلِلتَّعْلِيْلِ وَلِلظَّرْفِيَّةِ وَلِلْإِسْتِدْرَاكِ وَلِلتَّوْكِيْدِ وَبِمَعْنَى الْبَاءِ وَمِنْ وَأَمَّا عَلَا يَعْلُوْ فَفِعْلٌ.	*mushababah, mujawazah, ta'lil, dharfiyah, istidrak, taukid* dan menggunakan makna huruf الْبَاءُ dan مِنْ. Adapun عَلَا يَعْلُو maka berstatus *fi'il.*

MAKNA رُبَّ ,حَتَّى ,ثُمَّ ,بَيْدَ ,بَلْ DAN عَلَ.

Kesembilan, بَلْ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan *'athaf* sekaligus *idhrab*, manakala dibarengi lafadz mufrad, baik *mujab* (positif), contoh جَاءَ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو (*Zaid datang, ternyata Umar*), atau *ghairu mujab* (negatif), contoh مَا جَاءَ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو (*Zaid tidak datang, tetapi Umar*).
2. *Idhrab* saja, ketika dibarengi jumlah, baik berfungsi *ibthal* (membatalkan) atas kandungan lafadz yang dibarenginya, contoh;

   أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ (المؤمنون : ٧٠)

   "Atau (apakah patut) mereka berkata: "Padanya (Muhammad) ada penyakit gila" Sebenarnya dia telah membawa kebenaran kepada mereka"

   Atau *intiqal* (berpindah) dari satu tujuan ke tujuan yang lain. Contoh,

   وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا (المؤمنون :٦٢-٦٣)

   "Pada sisi Kami ada suatu kitab yang membicarakan kebenaran, dan mereka tidak dianiaya, Tetapi hati orang-orang kafir itu dalam kesesatan dari (memahami kenyataan) ini"

Kesepuluh, بَيْدَ yaitu isim yang selalu dinashabkan dan disandarkan pada أَنَّ dan *shilah*-nya. Maknanya sebagai berikut ;

1. Menggunakan makna ghairu, contoh إِنَّهُ كَثِيرُ الْمَالِ بَيْدَ أَنَّهُ بَخِيلٌ (*Dia banyak harta, hanya saja bakhil*).
2. Menggunakan makna مِنْ أَجْلِ (karena sebab). Menurut Ashah, termasuk yang memakai makna ini adalah hadits;

   أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ بَيْدَ أَنِّي مِنْ قُرَيْشٍ

   "Aku adalah orang yang paling fasih mengucapkan dhad, karenasebab itulah aku berasal dari Quraisy"

   Kaum Quraisy adalah yang paling fasih mengucapkan *dhad,* dan Nabi SAW adalah yang paling fasih di antara mereka. Penyebutan Quraisy

sebagai isyarat sulitnya *dhad* diucapkan bagi selain orang arab. Pendapat lain menganggap بَيْدَ semakna dengan غَيْرَ. Sehingga hadits tersebut berisi pengukuhan pujian dengan redaksi menyerupai celaan.

Kesebelas, ثُمَّ maknanya sebagai berikut ;

1. Huruf *'athaf* untuk menunjukkan *tasyrik* (penyamaan) dari sisi *i'rab* dan hukum, menunjukkan selang waktudan *tartib*, menurut pendapat Ashah.

جَاءَ زَيْدٌ ثُمَّ عَمْرٌو

"Zaid datang kemudian 'Amr"

2. Menurut Imam 'Abadi, dalam contoh;

وَقَفْتُ هَذِهِ الضَّيْعَةَ عَلَى أَوْلاَدِي ثُمَّ عَلَى أَوْلاَدِ أَوْلاَدِي بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ

"Aku wakafkan harta ini pada anak-anakku dan kemudian pada anak-anak dari anak-anakku, satu marga ke marga yang lain"

makna ثُمَّ di sini adalah للجَمْعِ (kumpul secara mutlak) seperti wawu.

Kedua belas, حَتَّى maknanya sebagai berikut ;

1. Umumnya menunjukkan batas maksimal, adakalanya;
   a. Mengejerkan isim *sharih*, contoh;

   سَلاَمٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (القدر : ٥)

   "Malam itu (penuh) kesejahteraan sampai terbit fajar"

   b. Berupa mashdar yang di-*ta'wil* dari أَنْ dan *fi'il.* Contoh;

   لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى (طه : ٩١)

   "Kami akan tetap menyembah patung anak lembu ini, hingga Musa kembali kepada kami"

   c. Meng-*athaf*-kan perkara yang tinggi atau rendah. Contoh;
      - مَاتَ النَّاسُ حَتَّى الْعُلَمَاءُ (*Manusia mati hingga sampai ulama*).
      - قَدِمَ الْحُجَّاجُ حَتَّى الْمُشَاةُ (*Orang-orang yang berhaji datang hingga mereka yang berjalan kaki*)

   d. Menjadi *ibtida'* (permulaan), baik setelahnya dijadikan permulaan jumlah *ismiyah*, contoh;

   فَمَا زَالَتْ الْقَتْلَى تَمُجُّ دِمَاءَهَا * بِدِجْلَةَ حَتَّى مَاءُ دِجْلَةَ أَشْكَلَ

   "Tak hentinya orang-orang yang terbunuh membuang darah mereka Di Sungai Dijlah, sampai air Dijlah putih memerah"

Atau jumlah *fi'liyyah*, contoh;

مَرِضَ فُلاَنٌ حَتَّى لاَ يَرْجُونَهُ

"Fulan sakit sampai mereka tidak berharap padanya"

2. Makna *ta'lil*, dengan cirri-ciri pantas digantikan كَيْ contoh;

أَسْلِمْ حَتَّى تَدْخُلَ الْجَنَّةَ

"Masuklah Islam, agar supaya engkau masuk surga"

3. Jarang digunakan untuk *istitsna'*.

لَيْسَ الْعَطَاءُ مِنْ الْفُضُولِ سَمَاحَةً حَتَّى تَجُودَ وَمَا لَدَيْكَ قَلِيلُ

"Pemberian dari kelebihan bukan dermawan, kecuali kamu dermawan saat apa yang ada padamu sedikit"

Ketiga belas, رُبَّ adalah huruf menurut Ashah. Pendapat lain, berbentuk isim. Maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan *taktsir.* Contoh;

رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ (الحجر: ٢)

"Orang-orang yang kafir itu seringkali (nanti di akhirat) menginginkan, kiranya mereka dahulu (di dunia) menjadi orang-orang muslim"

2. Menunjukkan *taqlil.* Contoh,

أَلاَ رُبَّ مَوْلُودٍ وَلَيْسَ لَهُ أَبٌ * وذي وَلَدٍ لَمْ يَلِدْهُ أَبَوَانِ

"Ingat, sedikit anak terlahir tanpa bapak, dan anak yang tidak diadakan kedua orang tuanya"

Maksud syair ini adalah Nabi Isa as dan Adam as.

Dan menurut Ashah, faidah *taqlil* dan *taktsir* semua terlaku dan tidak tertentu pada salah satunya.

Pendapat lain, terlaku untuk *taktsir* saja, versi lain, untuk *taqlil* saja. Pendapat yang dipilih Imam Ibn Hayyan, bahwa رُبَّ adalah huruf *itsbat* yang tidak menunjukkan *taqlil* atau *taktsir.* Akan tetapi kedua makna ini difahami melalui *qarinah* (tanda-tanda).

Keempat belas, عَلَى maknanya sebagai berikut ;

1. Menurut pendapat Ashah terkadang berbentuk isim dengan arti 'di atas', contoh;

غَدَوْتُ مِنْ عَلَى السَّطْحِ

"Aku berangkat lewat sisi atas (dataran tinggi) pantai"

2. Berbentuk huruf untuk makna *'ulluw*, baik secara *hissi* (terlihat), contoh (الرحمن: ٢٦) كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (*Semua yang ada di bumi itu akan binasa*). Atau secara *maknawi*, contoh (البقرة:٢٥٣) فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (*Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain*).
3. *Mushahabah,* contoh; (البقرة:١٧٧) وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ (*Dan memberikan harta bersama dengan cintanya atas harta itu*).
4. *Mujawazah,* contoh; رَضِيْتُ عَلَيْهِ (*Aku meridhai atas dirinya*).
5. *Ta'lil*, contoh (البقرة:١٨٥) وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ (*Dan hendaklah kamu mengagungkan Allah karena petunjuk-Nya yang diberikan kepadamu*).
6. *Dharfiyah*, (القصص:١٥) وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا (*Dan Musa masuk ke kota ketika penduduknya sedang lengah*).
7. *Istidrak*, فُلاَنٌ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ لِسُوءِ صَنِيعِهِ عَلَى أَنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ (*Fulan tidak masuk surga karena jelek perbuatanyya, akan tetapi dia tidak putus asa dari rahmat Allah SWT*).
8. *Taukid,* contoh; لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ (*Aku tidak akan berikrar sumpah*)
9. Menggunakan makna huruf بَاءٌ, contoh;

{حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لا أَقُولَ (الأعراف:١٠٥)

"Wajib atasku tidak mengatakan"

10. Menggunakan makna huruf مِنْ, contoh;

إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَاسِ يَسْتَوْفُونَ (المطففين:٢)

"Apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi"

11. Adapun عَلاَ يَعْلُو maka berstatus *fi'il*[36]. Contoh;

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاَ فِي الْأَرْضِ (القصص:٤)

"Sesungguhnya Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di muka bumi"

وَالْفَاءُ الْعَاطِفَةُ لِلتَّرْتِيْبِ وَلِلتَّعْقِيْبِ وَلِلسَّبَبِيَّةِ.	الْفَاءُ yang menjadi huruf *'athaf*, menunjukkan *tartib*, *ta'qib*, dan menunjukkan *sababiyah*.
وَفِيْ لِلظَّرْفِيَّةِ وَلِلْمُصَاحَبَةِ وَلِلتَّعْلِيْلِ وَلِلْعُلُوِّ وَلِلتَّوْكِيْدِ وَلِلتَّعْوِيْضِ	فِي menunjukkan *dharfiyyah, mushahabah, ta'lil, 'ulluw, taukid, ta'widh*, menggunakan makna بَاءٌ,

---

[36] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 178 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 162-163

وَبِمَعْنَى الْبَاءِ وَإِلَى وَمِنْ	إِلَى, dan مِنْ.
وَكَيْ لِلتَّعْلِيْلِ وَبِمَعْنَى أَنْ الْمَصْدَرِيَّةِ.	كَيْ menunjukkan *ta'lil,* dan menggunakan makna أَنْ *mashdariyah.*
وَكُلٌّ اِسْمٌ لِاسْتِغْرَاقِ أَفْرَادِ الْمُنَكَّرِ وَالْمُعَرَّفِ الْمَجْمُوْعِ وَأَجْزَاءِ الْمُعَرَّفِ الْمُفْرَدِ.	كُلٌّ sebuah isim yang menunjukkan makna menghabiskan *afrad* lafadz *nakirah*, *makrifat* yang berbentuk *jamak*, dan menghabiskan juz-juz lafadz *makrifat mufrad.*
وَاللَّامُ الْجَارَةُ لِلتَّعْلِيْلِ وَلِلْاِسْتِحْقَاقِ وَلِلْاِخْتِصَاصِ وَلِلْمِلْكِ وَلِلصَّيْرُوْرَةِ وَلِلتَّمْلِيْكِ وَشِبْهِهِ وَلِتَوْكِيْدِ النَّفْيِ وَلِلتَّعْدِيَّةِ وَلِلتَّوْكِيْدِ وَبِمَعْنَى إِلَى وَعَلَى وَفِيْ وَعِنْدَ وَبَعْدَ وَمِنْ وَعَنْ	اللَّامُ yang menge-*jer*-kan menunjukkan *ta'lil, istihqaq, ikhtishash, milki, shairurah, tamlik, syibh tamlik, syibh tamlik, taukid nafi, ta'diyah, taukid,* menggunakan makna إِلَى, عَلَى, فِي, عِنْدَ, بَعْدَ, مِنْ, dan عَنْ.

MAKNA الْفَاءُ, فِي, كَيْ, كُلٌّ, dan اللَّامُ.

Kelima belas, الْفَاءُ maknanya sebagai berikut ;

1. Sebagai huruf *'athaf,* menunjukkan tartib secara makna dan penyebutan *(dzikri)*, serta *ta'qib* (menjadikan sesuatu sesudah perkara lain tanpa selang waktu lama) dalam setiap perkara sesuai modelnya,contoh;
   - قَامَ زَيْدٌ فَعَمْرٌو *(Zaid berdiri kemudian 'Amr)*. Di sini berdirinya 'Amr terjadi setelah berdirinya Zaid dengan selang waktu tidak lama.
   - تَزَوَّجَ فُلَانٌ فَوُلِدَ لَهُ *(Fulan menikah kemudian dikaruniai anak)*. Manakala antara menikah dan mendapatkan karunia anak hanya dipisah waktu hamil dan sejenak untuk berhubungan badan.
   - Contoh *tartib* secara penyebutan, yakni peng-*athaf*-an lafadz *mufasshal* (berisikan perincian), pada lafadz *mujmal* (global);

     إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا عُرُبًا أَتْرَابًا (الواقعة:٣٥-٣٧)

     "Sesungguhnya Kami menciptakan mereka (bidadari-bidadari) dengan langsung, dan Kami jadikan mereka gadis-gadis perawan, penuh cinta lagi sebaya umurnya"
2. Menunjukkan *sababiyah.* Namun juga diharuskan *ta'qib.*

   فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ (القصص:١٥)

   "Lalu Musa meninjunya, dan matilah musuhnya itu"

Keenam belas, فِي maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan dua model *dharaf*, yaitu *zaman*, contoh;

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ (البقرة:٢٠٣)

"Dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah dalam beberapa hari yang berbilang"
Dan *makan*, contoh;

وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ (البقرة:١٨٧)

"Sedang kamu beri'tikaf dalam mesjid"

2. *Mushahabah*,

قَالَ أُدْخُلُوا فِي أُمَمٍ (الأعراف:٣٨)

"Masuklah kamu sekalian ke dalam neraka bersama umat-umat"

3. *Ta'lil*,

لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفَضْتُمْ فِيهِ (النور: ١٤)

"Niscaya kamu ditimpa azab yang besar, karena pembicaraan kamu tentang berita bohong itu"

4. *'Uluww*,

وَلَاصْلُبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ (طه:٧١)

"Sesungguhnya aku akan menyalib kamu sekalian di atas pangkal pohon kurma"

5. *Taukid*,

وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا (هود:٤١)

"Naiklah kamu sekalian ke perahu"

6. *Ta'widh*, contoh زَهِدْت فِيمَا رَغِبْت (*Aku berzuhud atas apa yang aku sukai*), asalnya زَهِدْت مَا رَغِبْت فِيهِ.

7. Menggunakan makna باَءْ, إِلَى, dan مِنْ.

جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنْ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ (الشورى:١١)

"Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan- pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu"

فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ (ابراهيم:٩)

"Lalu mereka menutupkan tangannya ke mulutnya"

هَذَا ذِرَاعٌ فِي الثَّوْبِ

"Ini adalah lengan dari baju"

Ketujuh belas, كَيْ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan *ta'lil*, dan menashabkan fi'il mudhari' dengan أَنْ yang tersimpan, contoh;

   جِئْت كَيْ أَنْظُرَكَ

   "Aku datang agar supaya dapat melihatmu"

2. Menggunakan makna أَنْ *mashdariyah*, dengan cara dimasuki *lam*, contoh;

   جِئْت لِكَيْ تُكْرِمَنِي

   "Aku datang agar supaya engkau memuliakanku"

Kedelapan belas, كُلُّ maknanya sebagai berikut ;

1. Isim yang menunjukkan makna menghabiskan *afrad* (individu) lafadz *nakirah* yang disandarinya, contoh;

   كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (ال عمران:١٨٥)

   "Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati"

2. Menghabiskan *afrad* (individu) *mudhaf ilaih* yang dimakrifatkan yang berbentuk jamak, contoh;

   كُلُّ الْعَبِيدِ جَاءُوا

   "Setiap hamba sahaya datang"

3. Serta menghabiskan juz-juz lafadz makrifat mufrad, contoh;

   كُلُّ زَيْدٍ أَوْ الرَّجُلِ حَسَنٌ

   "Setiap Zaid atau Seorang laki-laki bagus"

Kesembilan belas, اللَّامُ maknanya sebagai berikut ;

1. Menunjukkan *ta'lil*, contoh;

   وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ (النحل:٤٤)

   "Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran,
   agar kamu menerangkan pada umat manusia"

2. *Istihqaq*, contoh النَّارُ لِلْكَافِرِينَ (*Neraka bagi orang-orang kafir*).
3. *Ikhtishash*, contoh الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ (*Surga hanya bagi orang-orang bertaqwa*).
4. *Milki*, contoh لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (البقرة:٢٨٤) (*Kepunyaan Allah-lah segala apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi*).
5. *Shairurah* yakni *'aqibah*, contoh;

فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا (القصص:٨)

"Maka dipungutlah ia oleh keluarga Fir'aun yang akibatnya dia menjadi musuh dan kesedihan bagi mereka".

6. *Tamlik*, contoh وَهَبْت لِزَيْدٍ ثَوْبًا (*Aku memberi baju bagi Zaid*).
7. *Syibh tamlik*, contoh;

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً(النحل:٧٢)

"Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu"

8. *Taukid nafi*, contoh, وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ (الأنفال: ٣٣) (*Dan Allah sekali-kali tidak akan mengazab mereka, sedang kamu berada di antara mereka*).
9. *Ta'diyah*, contoh, مَا أَضْرَبَ زَيْدًا لِعَمْرٍو (*Sesuatu yang luar biasa apakah yang menjadikan Zaid memukul Amr*).
10. *Ta'kid*, contoh, إنَّ رَبَّك فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (هود:١٠٧) (*Sesungguhnya Tuhanmu Maha Pelaksana terhadap apa yang Dia kehendaki*).
11. Menggunakan makna huruf;
    - إِلَى, contoh فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ (فاطر:٩) (*Maka Kami halau awan itu kesuatu negeri yang mati*).
    - عَلَى, contoh يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا (الإسراء:١٠٧) (*Mereka menyungkur atas muka mereka sambil bersujud*).
    - فِي, contoh وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (الأنبياء:٤٧) (*Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat*).
    - عِنْدَ, contoh بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لِمَا جَاءَهُمْ (ق:٥) (*Sebenarnya, mereka telah mendustakan kebenaran manakala kebenaran itu datang kepada mereka*). Bacaan ini menurut versi qiraah Imam al-Jahdari, yakni dengan *lam* terbaca *kasrah* dan *mim* tanpa *tasydid.*
    - بَعْدَ, contoh أَقِمْ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ (الإسراء:٧٨) (*Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir*).
    - مِنْ, contoh سَمِعْتُ لَهُ صُرَاخًا (*Aku mendengar teriakan dari orang itu*).
    - عَنْ, contoh وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ (الأحقاف:١١) (*Dan orang-orang kafir berkata kepada orang-orang yang beriman: "Kalau sekiranya di (Al Quran) adalah suatu yang baik, tentulah mereka tiada mendahului kami (beriman) kepadanya*)[37].

[37] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 178-180 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 163-169

وَلَوْلَا حَرْفٌ مَعْنَاهُ فِيْ الْجُمْلَةِ الْاِسْمِيَّةِ اِمْتِنَاعُ جَوَابِهِ لِوُجُوْدِ شَرْطِهِ وَفِيْ الْمُضَارِعِيَّةِ التَّحْضِيْضُ وَالْعِرْضُ وَالْمَاضِيَّةِ التَّوْبِيْخُ وَلَا تَرِدُ لِلنَّفْيِ وَلَا لِلاِسْتِفْهَامِ فِيْ الْأَصَحِّ	لَوْلَا adalah huruf yang dalam jumlah *ismiyah* bermakna tercegahnya jawab karena wujudnya syarat, dan makna dalam jumlah *mudhari'iyyah* adalah *tahdhidh* dan *'irdh,* serta makna dalam jumlah *madhiyah* adalah *taubikh.* Menurut pendapat Ashah tidak terlaku untuk *nafi* dan *istifham.*
وَلَوْ شَرْطٌ لِلْمَاضِيْ كَثِيْرًا ثُمَّ قِيْلَ هِيَ لِمُجَرَّدِ الرَّبْطِ وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا لِانْتِفَاءِ جَوَابِهَا بِانْتِفَاءِ شَرْطِهَا خَارِجًا وَقَدْ تَرِدُ لِعَكْسِهِ عِلْمًا وَلِإِثْبَاتِ جَوَابِهَا إِنْ نَاسَبَ اِنْتِفَاءَ شَرْطِهَا بِالْأَوْلَى كَلَوْ لَمْ يَخَفْ لَمْ يَعْصِ أَوِ الْمُسَاوِيْ كَلَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيْبَةً مَا حَلَّتْ لِلرَّضَاعِ أَوْ الْأَدْوَنِ كَلَوِ انْتَفَتْ أُخُوَّةُ الرَّضَاعِ مَا حَلَّتْ لِلنَّسَبِ وَلِلتَّمَنِّيْ وَلِلتَّحْضِيْضِ وَلِلْعِرْضِ وَلِلتَّقْلِيْلِ نَحْوُ: وَلَوْ بِظِلْفٍ مُحْرَقٍ وَمَصْدَرِيَّةٌ	لَوْ adalah huruf syarat kebanyakan untuk *madzi.* Kemudian dikatakan pendapat lain, hanya sekedar penghubung (syarat-jawab). Pendapat Ashah, sebagai huruf yang menunjukkan tidak adanya jawab, karena tidak adanya syarat secara realitas. Terkadang terlaku sebaliknya (tidak adanya syarat, karena tidak adanya jawab) secara yakin. Dan terkadang terlakuuntuk menetapkan jawabnya, apabila serasi dengan tidak adanya syarat, secara *awlawi*, contoh, لَوْ لَمْ يَخَفْ لَمْ يَعْصِ Atau *musawi,* contoh, لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَةً لَمَا حَلَّتْ لِلرَّضَاعِ Atau *adwan,* contoh, لَوْ انْتَفَتْ أُخُوَّةُ الرَّضَاعِ لَمَا حَلَّتْ لِلنَّسَبِ Terlaku juga untuk *tamanni*, *tahdhidh*, *'irdh*, dan *taqlil*, contoh; تَصَدَّقُوا وَلَوْ بِظِلْفٍ مُحْرَقٍ Dan terlaku sebagai *mashdariyyah.*

MAKNA لَوْلاَ, DAN لَوْ.

Keduapuluh, لَوْلاَ maknanya sebagai berikut ;

1. Berbentuk huruf yang maknanya dalam jumlah *ismiyah*, tercegahnya jawab karena wujudnya syarat,

لَوْلاَ زَيْدٌ لاَهَنْتُك

"Seandainya Zaid tidak ada, pastilah aku akan menghinamu"

'Menghina' tercegah karena keberadaan Zaid. Kata زَيْدٌ sebagai syarat yang kedudukannya menjadi *mubtada'* dari *khabar* yang wajib dibuang.

2. Makna dalam jumlah *mudhari'iyyah* adalah *tahdhidh* (menuntut dengan keras),

لَوْلاَ تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ (النمل : ٤٦)

"Hendaklah kamu meminta ampun kepada Allah"

3. Makna dalam jumlah *madhiyah* adalah *taubikh* (mencela).

لَوْلاَ جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ (النور : ١٣)

"Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi atas berita bohong itu?"

4. Menurut pendapat Ashah, tidak terlaku untuk *nafi* dan *istifham*. Pendapat lain, terlaku untuk *nafi*, contoh;

فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ (يونس : ٩٨)

"Dan mengapa tidak ada (penduduk) suatu kota yang beriman"

Dan terlaku untuk *istifham*, contoh;

لَوْلا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ (الأنعام : ٨)

"Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) malaikat?"

Keduapuluh satu, لَوْ maknanya sebagai berikut ;

1. Huruf syarat dan mayoritas untuk *madzi*, contoh;

لَوْ جَاءَ زَيْدٌ لاَكْرَمْتُهُ

"Seandainya Zaid datang, maka pastilah aku akan memulyakannya"

Dan sedikit terpakai untuk *mustaqbal*, contoh;

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً خَافُواْ عَلَيْهِمْ (النساء:٩)

"Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka".

Dan ulama berbeda pendapat mengenai fungsinya;

a. Pendapat Ashah, menunjukkan tercegahnya jawab, karena tercegahnya syarat secara kenyataan. Baik keduanya *mutsbat*, contoh;

لَوْ جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ

"Jika kamu datangi aku, maka aku akan mulyakan kamu"

Atau keduanya *nafi,* contoh;

لَوْ لَمْ تَجِئْنِي مَا أَكْرَمْتُكَ

"Jika kamu tidak datangi aku, maka aku tidak akan mulyakan kamu"

Atau variatif, contoh;

لَوْ جِئْتَنِي ما أَهَنْتُكَ

"Jika kamu datangi aku, maka aku tidak akan menghinamu"

لَوْ لَمْ تَجِئْنِي أَهَنْتُكَ

"Jika kamu tidak datangi aku, maka aku akan menghinamu"

b. Imam Sibawaih mengatakan, لَوْ adalah huruf yang menunjukkan sesuatu yang akan terjadi, karena terjadinya perkara lain. Artinya, menetapkan perbuatan di masa lampau yang diharapkan tetap karena tetapnya perkara lain. 'Diharapkan tetap' artinya tidak terjadi.

c. Imam As-Syalubin yang diikuti Al-Khadhrawi mengatakan, hanya sekedar penghubung jawab dengan syarat serta hanya menunjukkan penggantungan pada masa lampau (*madzi*). Secara ijma' tidak menunjukkan pencegahan (*imtina'*) atau ketetapan (*tsubut*). Imam Ibn Hisyam berkomentar, pendapat yang disampaikan dua ulama ini seperti mengingkari hal-hal yang bersifat pemahaman pasti. Karena pemahaman pencegahan (*imtina'*) sudah amat gamblang. Setiap orang yang mendengar kata-kata لَوْ فَعَلَ (*jika dia berbuat*), maka dipastikan dia memahami perbuatan tersebut tidak terjadi.

d. Pendapat Imam As-Subki, لَوْ adalah huruf yang menunjukkan tercegahnya sesuatu yang mengiringinya, dan hal ini menetapkan pada jawab yang mengiringinya. Contoh;

لَوْ قَامَ زَيْدٌ قَامَ عَمْرٌو (*Seandainya Zaid berdiri, maka 'Amr juga berdiri*)

'Berdirinya Zaid' dihukumi tidak ada, dimana keberadaannya menetapkan keberadaan 'berdiri' bagi 'Amr. Dalam hal ini diperinci;

- Menetapkan ternafikannya jawab. Hal ini apabila jawab serasi dengan syarat, baik karena adanya hubungan kelaziman akal, adat atau syara', serta hal lain tidak bisa menggantikan syarat. Seperti contoh;

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (الأنبياء : ٢٢)

"Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa"

Dalam hal ini 'rusaknya langit dan bumi' serasi dengan 'banyaknya tuhan', karena secara adat adanya tuhan lebih dari satu akan menimbulkan saling ketergantungan atau tidak adanya kesepakatan menciptakan sesuatu. Dan 'banyaknya tuhan' tidak bisa digantikan hal lain agar serasi dengan jawabnya.

- Tidak menetapkan ternafikannya jawab. Hal ini apabila ada hal lain yang dapat menggantikan syarat, seperti ucapanmu;

لَوْ كَانَ إِنْسَانًا لَكَانَ حَيَوَانًا

"Sekiranya makhluk itu manusia, maka pastilah hewan"

Dalam hal ini, 'hewan' serasi dengan 'manusia', karena secara akal hewan adalah juz (bagian) dari hakikat manusia. Namun 'manusia' bisa digantikan hal lain seperti keledai agar serasi runtutannya dengan hewan. Sehingga ternafikannya 'manusia' tidak menetapkan ternafikannya 'hewan', karena bisa jadi makhluk tersebut keledai.

- Menetapkan adanya jawab disertai tidak adanya syarat. Hal ini apabila penetapan tersebut tidak menafikan pada tidak adanya syarat, dan penetapan tersebut serasi dengan tidak adanya syarat, baik dengan *awlawi*(lebih tinggi nilainya)[38], contoh hadits[39],

لَوْ لَمْ يَخَفْ لَمْ يَعْصِ

"Sekiranya Shuhaib tidak takut pada Allah SWT, maka pastilah dia tidak berbuat durhaka"

'Tidak berbuat maksiat' dikaitkan dengan 'tidak takut pada Allah

---

[38] Maksud *awlawi* adalah kebalikan dari syarat lebih tinggi nilainya dibandingkan syarat_ Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 454

[39] Hadits ini oleh sebagian ulama disandarkan pada shahabat Umar, sebagian lain me-marfu'-kannya. Meskipun demikian hadits ini tidak diketahui, tidak bersanad, dan tidak ditemukan di kitab-kitab hadits setelah diteliti, sebagaimana statemen Syekh Bahauddin As-Subki dalam "Arus al-Afrah' dan al-Hafidz Abu Al-Fadhal Al-'Iraqi dalam fatwanya. Namun dalam kitab Al-Hilyah karya Abi Nu'aim terdapat hadits dengan sanad marfu' dari shahabat Umar berbunyi ;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ فِي سَالِمٍ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ إِنَّ سَالِمًا شَدِيدًا الْحُبِّ فِي اللهِ لَوْ كَانَ لَا يَخَافُ اللهَ مَا عَصَاهُ

"Bahwa Nabi SAW bersabda tentang Salim hamba sahaya Abi Hudzaifah, "Salim sungguh sangat mencintai Allah SWT, sekiranya dia tidak takut kepada Allah, pasti dia tidak mendurhakaiNya"

Hanya saja dalam sanadnya terdapat Ibn Ahyaf_Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 163-169 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz I hal. 455

SWT', padahal yang lebih serasi dikaitkan dengan kebalikannya, yakni 'takut pada Allah SWT' yang dihasilkan dari faidah لَوْ. Karena faidah لَوْ mencegah terjadinya syarat, dimana dalam contoh di atas isi dari syarat yaitu 'tidak takut' adalah *nafi* (negatif). Dan pencegahan *nafi* menghasilkan *itsbat* (positif), yakni 'takut pada Allah SWT'. Makna lengkapnya, Shuhaib tidak pernah berbuat maksiat dalam keadaan apapun, baik disertai takut pada Allah SWT, atau tanpa ada rasa takut dimana hal ini untuk mengagungkan Allah SWT dari maksiat hambanya.

Atau *musawah* (setara), contoh,

لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَةً لَمَا حَلَّتْ لِلرَّضَاعِ

"Sekiranya Durrah bukan anak tiri, pastilah dia tidak halal (bagiku) karena persusuan"

Dicuplik dari hadits Muttafaq 'alaih, bahwa Nabi SAW bersabda mengenai Durrah, anak perempuan Ummi Salamah, manakala mendengar kaum wanita memperbincangkan bahwa Beliau hendak menikahinya;

لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حِجْرِي مَا حَلَّتْ لِي لاِنَّهَا اَبْنَةُ أَخِي مِنْ الرَّضَاعِ

"Sekiranya Durrah bukan anak tiriku dalam pemeliharaanku,pastilah dia tidak halal bagiku, karena dia anak saudaraku sepenyusuan"

'Tidak halal' dikaitkan dengan 'bukan anak tiri' dengan penjelasan keberadaannya sebagai anak perempuan dari saudara sepenyusuan. Dalam hal ini, 'sepenyusuan' ini serasi secara syar'i dengan hukum 'tidak halal'. Di sisi lain faidah لَوْ menghasilkan makna Durrah adalah 'anak tiri' dari Nabi SAW, yang mana hal ini juga serasi secara syar'i dengan hukum 'tidak halal'. Posisi keharaman sebab sepenyusuan dan *mushaharah* (kekeluargaan sebab perkawinan) adalah setara. Sehingga makna dari hadits tersebut adalah Durrah tidak halal bagi Nabi SAW, karena dia memiliki dua sifat yang masing-masing sudah mengharamkannya untuk dinikahi, yakni sebagai anak tiri dan anak saudara sepenyusuan.

Atau *adwan* (lebih rendah), contoh ucapanmu mengenai wanita yang ditawarkan kepadamu untuk dinikahi,

لَوْ انْتَفَتْ أُخُوَّةُ الرَّضَاعِ لَمَا حَلَّتْ لِلنَّسَبِ

"Sekiranya persaudaraan sepenyusuan tidak ada, pastilah dia tidak halal bagiku, karena hubungan nasab"

'Tidak halal' dikaitkan dengan 'tidak adanya sepenyusuan' yang kemudian dijelaskan dengan adanya persaudaraan nasab, dimana 'persaudaraan nasab' ini serasi secara syar'i. Di sisi lain 'tidak halal' dikaitkan dengan 'adanya sepenyusuan' yang dihasilkan dari faidah لَوْ. Dan hal ini juga serasi secara syar'i dengan 'tidak halal', hanya saja nilainya lebih rendah daripada yang pertama. Karena haramnya nikah sebab persaudaraan sepenyusuan lebih rendah dibandingkan sebab persaudaraan nasab.

2. Sedikit digunakan untuk *mustaqbal* (masa yang akan datang), artinya mengaitkan *mustaqbal* pada *mustaqbal* lain. Contoh;

أَكْرِمْ زَيْدًا وَلَوْ أَسَاءَ

"Muliakanlah Zaid, meskipun dia berbuat jelek"

Contoh lain;

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافاً (النساء:٩)

"Dan mereka hendaklah takut kepada Allah, manakala mereka meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah"

3. Terlaku juga untuk *tamanni*, yakni mengharap sesuatu yang tidak ada harapan terjadi, *'ardh*, yakni mengharap sesuatu dengan halus, dan *tahdhidh*, yakni mengharap sesuatu dengan dorongan. Di sini fi'il mudhari' dinashabkan dengan أَنْ yang tersimpan, dan terletak setelah *fa'* berposisi menjadi jawab. Contoh *tamanni*;

فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ (الشعراء:١٠٢)

"Maka sekiranya kita dapat kembali sekali lagi (ke dunia) niscaya kami menjadi orang-orang yang beriman"

Contoh *'ardh*;

لَوْ تَنْزِلُ عِنْدِي فَتُصِيبَ خَيْرًا

"Andaikan kamu mau singgah di sampingku, niscaya kamu akan memperoleh kebaikan"

Contoh *tahdhidh*;

لَوْ تَأْمُرُ فَتُطَاعَ

"Hendaklah kamu memerintah, pastilah kamu ditaati"

4. *Taqlil*, contoh;

تَصَدَّقُوا وَلَوْ بِظِلْفٍ مُحْرَقٍ

"Bersedekahlah, meskipun dengan kuku binatang yang dibakar"[40]

---

[40] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal 186-187

وَلَنْ حَرْفُ نَفْيٍ وَنَصْبٍ وَاسْتِقْبَالٍ وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا لَا تُفِيْدُ تَوْكِيْدَ النَّفْيِ وَلَا تَأْبِيْدَهُ وَأَنَّهَا لِلدُّعَاءِ.	لَنْ sebagai huruf nafi, nashab, dan *istiqbal.* Menurut pendapat Ashah, لَنْ tidak berfaidah mengukuhkan dan melanggengkan nafi. Versi Ashah, terlaku juga untuk *du'a.*
وَمَا تَرِدُ اِسْمًا مَوْصُوْلَةً أَوْ نَكِرَةً مَوْصُوْفَةً وَتَامَّةً تَعَجُّبِيَّةً وَتَمْيِيْزِيَّةً وَمُبَالَغِيَّةً وَاسْتِفْهَامِيَّةً وَشَرْطِيَّةً زَمَانِيَّةً وَغَيْرَ زَمَانِيَّةٍ وَحَرْفًا مَصْدَرِيَّةً كَذَلِكَ وَنَافِيَّةً وَزَائِدَةً كَافَّةً وَغَيْرَ كَافَّةٍ.	مَا terlaku berbentuk isim, adakalanya berbentuk *maushul, nakirah maushufah, tammah ta'jjubiyyah, tamyiziyyah, mubalaghiyyah, istifhamiyah, syarthiyah zamaniyah* dan selain *zamaniyah.* Terlaku juga sebagai huruf *mashdariyyah* (*zamaniyyah* dan selain *zamaniyyah*), *nafiah, zaidah* pencegah amal, dan yang tidak mencegah amal.
وَمِنْ لِابْتِدَاءِ الْغَايَةِ غَالِبًا وَلِانْتِهَائِهَا وَلِلتَّبْعِيْضِ وَلِلتَّبْيِيْنِ وَلِلتَّعْلِيْلِ وَلِلْبَدَلِ وَلِتَنْصِيْصِ الْعُمُوْمِ وَلِتَوْكِيْدِهِ وَلِلْفَصْلِ وَبِمَعْنَى الْبَاءِ وَعَنْ وَفِيْ وَعِنْدَ وَعَلَى.	مِنْ umumnya menunjukkan batas maksimal permulaan, batas akhir maksimal, *tab'idh, tabyin, ta'lil, badal,* menjelaskan makna umum, mengukuhkan penjelasan makna umum, *fashl,* menyamai makna بَاءْ, عَنْ, فِي, عِنْدَ, dan عَلَى.
وَمَنْ مَوْصُوْلَةً أَوْ نَكِرَةً مَوْصُوْفَةً وَتَامَّةً شَرْطِيَّةً وَاسْتِفْهَامِيَّةً وَتَمْيِيْزِيَّةً.	مَنْ adakalanya berbentuk *maushul, nakirah maushufah, syartiyyah tammah, istifham,* dan *tamyiziyyah.*
وَهَلْ لِطَلَبِ التَّصْدِيْقِ كَثِيْرًا وَالتَّصَوُّرِ قَلِيْلًا.	هَلْ mayoritas untuk menuntut *tashdiq,* dan sedikit berfungsi menuntut *tashawwur.*
وَالْوَاوُ الْعَاطِفَةُ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ فِيْ الْأَصَحِّ	وَاوْ yang berstatus huruf *'athaf,* menunjukkan kumpulnya dua lafadz secara mutlak, menurut pendapat Ashah.

MAKNA لَنْ, مَا, مِنْ, مَنْ, هَلْ, DAN وَاوْ.

Keduapuluh dua, لَنْ maknanya sebagai berikut ;

1. Sebagai huruf nafi, nashab, dan *istiqbal.* Menurut Ashah, tidak berfaidah mengukuhkan dan melanggengkan nafi. Berdasarkan firman Allah SWT pada Nabi Musa AS dalam QS. Al-A'raf : 143;

لَنْ تَرَانِي

"Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku"

Dan sudah dimaklumi bersama, bahwa Nabi Musa AS seperti halnya orang-orang mukmin, kelak akan melihat Allah SWT di akhirat. Sebagian ulama seperti Imam Az-Zamakhsyari menyatakan berfaidah mengukuhkan nafi yang bersifat *mustaqbal* dan melanggengkannya (*ta'bid*). Contoh;

- لَنْ أَفْعَلَهُ (*Saya tidak akan melakukan hal itu selamanya*)
- لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا (*Sekali-kali sesembahan selain Allah tidak dapat menciptakan seekor lalatpun*) (Al-Hajj : 73).

Pendapat ini disangkal, bahwa didapatkannya faidah-faidah tersebut dalam dua contoh ini adalah dari faktor eksternal (*amr kharij*). Sebagaimana dalam contoh;

وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً (البقرة:٩٥)

Dan sekali-kali mereka tidak akan menginginі kematian itu selama-lamanya

Faidah melanggengkan nafi didapatkan dari kata أَبَدًا, dan keberadaan lafadz أَبَدًا sebagai *taukid*, menyalahi *dhahir*. Menurut Imam Ibn Malik, apa yang disampaikan Imam Az-Zamakhsyari dipicu dari keyakinannya dalam QS. Al-A'raf : 143;

لَنْ تَرَانِي

"Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku"

Menurutnya, Allah SWT tidak bisa dilihat, dimana hal ini adalah batal.

2. Menurut Ashah, terlaku juga untuk *du'a*, dengan perantaraan fi'il setelahnya, sesuai pendapat Imam Ibnu 'Ushfur. Contoh;

لَنْ تَزَالُوا كَذَلِكُمْ ثُمَّ لاَ >< زِلْتُ لَكُمْ خَالِدًا خُلُودَ الْجِبَالِ

"Semoga kamu tidak terus-menerus demikian,
Kemudian semoga aku selalu melanggengi selanggeng gunung-gunung"

Imam Ibnu Malik dan ulama lain menolak pendapat di atas, dan mengatakan, bait syair di atas tidak bisa dijadikan pijakan, karena ada kemungkinan berbentuk kalam *khabar*. Namun argumentasi Imam Ibnu Malik ini jauh dari kebenaran, karena bertentangan dengan *siyaq al-kalam* (konteks pengucapan). Dimana lafadz yang di-*'athaf*-kan dengan ثُمَّ adalah kalam *insya'*, karena berbentuk *du'a*, sehingga meng-*'athaf*-kan kalam *insya'* pada kalam *insya'* sebelumnya, adalah yang serasi.

Keduapuluh tiga, مَا maknanya sebagai berikut ;

1. Terlaku berbentuk isim, bentuknya bermacam-macam;
   a. Menjadi *maushul*, contoh;

   مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (النحل : ٩٦)

   "Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal"

   b. *Nakirah maushufah*, contoh;

   مَرَرْت بِمَا مُعْجِبٍ لَك

   "Aku berjalan bertemu dengan sesuatu yang membuatmu heran"

   c. *Nakirah tammah ta'ijubiyyah*, contoh;

   مَا أَحْسَنَ زَيْدًا

   "Luar biasa yang membuat Zaid menjadi baik"

   d. *Nakirah tammah tamyiziyyah,* contoh;

   إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ (البقرة:٢٧١)

   Jika kamu menampakkan sedekah(mu), maka itu adalah baik sekali

   e. *Nakirah tammah mubalaghiyyah,* contoh;

   إنَّ زَيْداً مما أن يَكْتُبَ

   Sesungguhnya Zaid tercipta dari tulisan

   Hal ini manakala menghendaki mengkhabarkan Zaid sangat sering menulis.

   f. *Istifhamiyah*, contoh;

   فَمَا خَطْبُكُمْ (الحجر : ٥٧)

   "Apakah urusanmu yang penting (selain itu)?"

   g. *Syarthiyah zamaniyah,* contoh;

   فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ (التوبة : ٧)

   "Maka selama mereka berlaku lurus terhadapmu,
   hendaklah kamu berlaku lurus (pula) terhadap mereka"

   h. *Syarthiyah* selain *zamaniyah,* contoh;

   وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ (البقرة : ١٩٧)

   "Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya"

2. Terlaku berbentuk huruf. Adakalanya;
   a. Terlaku sebagai *mashdar zamaniyah,* contoh;

   فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (التغابن : ١٦)

   "Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu"

b. *Mashdar ghairu zamaniyah,* contoh;

فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ (السجدة : ١٤)

"Maka rasailah olehmu (siksa ini) disebabkan kamu melupakan"

c. Menjadi nafi, baik beramal, contoh,

مَا هَذَا بَشَرًا (يوسف : ٣١)

"Ini bukanlah manusia"

Atau tidak beramal, contoh,

وَمَا تُنْفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ (البقرة : ٢٧٢)

"Dan janganlah kamu membelanjakan sesuatu melainkan karena mencari keridhaan Allah"

d. *Zaidah* pencegah amal, contoh,

قَلَّمَا يَدُومُ الْوِصَالُ

"Sedikit persahabatan yang abadi"

Dan yang tidak mencegah amal, contoh,

افْعَلْ هَذَا إِمَّا لاَ

"Kerjakan hal ini, jika kamu tidak mengerjakan yang lain"

Keduapuluh empat, مِنْ maknanya sebagai berikut ;

1. Umumnya menunjukkan batas maksimal permulaan tempat, contoh مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (الإسراء : ١) (*Dari Masjidil Haram*) atau permulaan zaman, contoh, مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ (التوبة : ١٠٨) (*Dari permulaan hari*) atau selain keduanya, contoh إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ (النمل : ٣٠) (*Sesungguhnya surat itu, dari Sulaiman*).
2. *Intiha' al-Ghayah*, contoh, قَرَّبْتُ مِنْهُ (*Aku mendekat kepada dia*).
3. *Tab'idh*, contoh, حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ (أل عمران : ٩٢) (*Sebelum kamu menafkahkan sebagian harta yang kamu cintai*).
4. *Tabyin*, yakni manakala lafadz yang dimasuki *min,* sah diarahkan pada lafadz *mubham* sebelumnya. Contoh, مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ (البقرة : ١٠٦) (*Ayat mana saja yang Kami nasakhkan*).
5. *Ta'lil*, contoh, يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ (البقرة : ١٩) (*Mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir*).
6. *Badal*, contoh, أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ (التوبة : ٣٨) (*Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia sebagai ganti kehidupan di akhirat?*).
7. Menjelaskan makna umum, yakni manakala masuk pada isim *nakirah*

yang tidak tertentu pada *nafi*. Contoh, مَا فِي الدَّارِ مِنْ رَجُلٍ (*Di rumah tidak ada seorang laki-lakipun*).

8. *Fashl*, manakala masuk pada lafadz kedua dari dua lafadz yang bertentangan maknanya. Contoh, وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ (البقرة : ٢٢٠) (*Dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan*).
9. Menyamai makna huruf;
   - بَاءْ, contoh يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ (الشورى : ٤٥) (*Mereka melihat dengan pandangan yang lesu*).
   - عَنْ, contoh قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا (الأنبياء : ٩٧) (*Sesungguhnya kami adalah dalam kelalaian tentang ini*).
   - فِي, contoh إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ (الجمعة : ٩) (*Apabila diseru untuk menunaikan shalat pada hari Jum'at*).
   - عِنْدَ, contoh لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلاَ أَوْلاَدُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا (آل عمران : ١٠) (*Harta benda dan anak-anak mereka, sedikitpun tidak dapat menolak (siksa) Allah dari mereka*).
   - عَلَى, contoh وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ (الأنبياء : ٧٧) (*Dan Kami telah menolongnya dari kaum*).

Keduapuluh lima, مَنْ maknanya sebagai berikut ;

1. *Maushul*, contoh وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (الرعد : ١٥) (*Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi*).
2. *Nakirah maushufah,* contoh مَرَرْت بِمَنْ مُعْجَبٌ لَك (*Aku berjalan bertemu orang yang mengherankan dirimu*).
3. *Nakirah tammah* berbentuk *syarat*, contoh مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ (النساء : ١٢٣) (*Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu*).
4. *Istifham*, contoh مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا (يس : ٥٢) (*Siapakah yang membangkitkan kami dari tempat-tidur kami (kubur)?*).
5. *Nakirah tammah tamyiziyyah,* contoh;

وَنِعْمَ مَنْ هُوَ فِي سِرٍّ وَإِعْلاَنِ

"Dia adalah sebaik laki-laki di waktu sembunyi dan terang-terangan"

Keduapuluh enam, هَلْ maknanya adalah;

1. Mayoritas digunakan untuk menuntut *tashdiq,* yakni menghukumi ada atau tidaknya sebuah penyandaran hukum. Baik berbentuk *ijab* (positif) atau *salb* (negatif). Contoh; هَلْ قَامَ زَيْدٌ (*Apakah Zaid berdiri*). Hal ini berbeda dengan pendapat dalam Jam'u al-Jawami', bahwa هَلْ hanya menuntut *tashdiq* untuk kalam *ijab* (positif), mengikuti Imam Ibn Hisyam. Menurut Syekh Jalaluddin adalah kealpaan yang diambil dari pendapat Ibn Hisyam.
2. Sedikit digunakan untuk menuntut *tashawwur.*

Keduapuluh tujuh, وَاوْ maknanya sebagai berikut ;

1. Menurut Ashah, menunjukkan pengumpulan hukum secara mutlak tanpa batasan, baik perbuatan terjadi satu waktu dari dua orang, atau salah satunya mendahului. Contoh; جَاءَ زَيْدٌ وَعَمْرٌو (Zaid dan 'Amr datang). Dalam hal ini ada kemungkinan keduanya datang bareng, atau salah satu ada yang lebih dahulu dan yang lain lebih akhir.
2. Menurut pendapat kedua, menunjukkan tartib, dan pendapat ketiga, menunjukkan *ma'iyyah* (berbarengan). Semisal dalam contoh di atas, maka menurut pendapat kedua, 'Amr datang lebih akhir, dan menurut pendapat ketiga, mereka berdua datang berbarengan[41].

[41] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 188-193 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 173-178

AMR (PERINTAH)

الْأَمْرُ

أ م ر حَقِيْقَةٌ فِيْ الْقَوْلِ الْمَخْصُوْصِ مَجَازٌ فِيْ الْفِعْلِ فِيْ الْأَصَحِّ	Lafadz yang tersusun dari huruf أ (alif), م (mim), dan ر (ra') secara hakikat diperuntukkan pada ucapan tertentu, dan secara majaz diperuntukkan pada perbuatan, menurut pendapat Ashah.
وَالنَّفْسِيُّ اِقْتِضَاءُ فِعْلٍ غَيْرِ كَفٍّ مَدْلُوْلٌ عَلَيْهِ بِغَيْرِ نَحْوِ كُفَّ وَلَا يُعْتَبَرُ فِيْ الْأَمْرِ عُلُوٌّ وَلَا اسْتِعْلَاءٌ وَلَا إِرَادَةُ الطَّلَبِ فِيْ الْأَصَحِّ	*Amr nafsi* adalah tuntutan melakukan perbuatan selain mencegah yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفَّ. Dalam amr tidak memandang *'uluw* (tingginya derajat penuntut), *isti'la'* (bernada tinggi), dan menghendaki dalalah *thalab* (tuntutan).
وَالطَّلَبُ بَدِيْهِيٌّ وَالنَّفْسِيُّ غَيْرُ الْإِرَادَةِ عِنْدَنَا	Mengenai *thalab* sifatnya mudah difahami. Dan *amr nafsi* bukanlah *iradah*, menurut kita.

DEFINISI DAN PEMBAGIAN *AMR*

Amr terbagi menjadi dua macam;

1. *Amr lisani,* yaitu lafadz yang tersusun dari huruf أ (alif), م (mim), dan ر (ra'). Dimana secara hakikat memiliki arti ucapan tertentu, yakni bahasa yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan, contoh;

   وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ (طه : ١٣٢)

   "Dan perintahkanlah kepada keluargamu mendirikan shalat"

   Makna ayat ini adalah قُلْ لَهُمْ صَلُّوا (*Katakan pada mereka, "Shalatlah kalian!"*).

   Dan secara majaz memiliki arti perbuatan, contoh;

   وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ (آل عمران : ١٥٩)

   "Dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam perbuatan itu"

   Makna kata 'amr' di sini adalah الْفِعْلِ الَّذِي تَعْزِمُ عَلَيْهِ (*Perbuatan yang hendak kamu lakukan*).

   Menurut sebagian pendapat untuk kadar yang dipersekutukan antara ucapan dan perbuatan. Pendapat lain, dipersekutukan antara keduanya. Dan menurut ulama lain, dipersekutukan antara ucapan, perbuatan, keadaan (urusan), sifat dan perkara. Contoh;

- وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (هود : ٩٧) (*Padahal urusan Fir'aun sekali-kali bukanlah urusan yang benar*).
- لأَمْرٍ مَا يُسَوَّدُ مَنْ يَسُودُ (*Karena sifat yang sempurna, orang mulia diangkat menjadi pemimpin*).
- لأَمْرٍ مَا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ (*Karena sesuatu apakah, Qashir memotong hidungnya*).

2. *Amr Nafsani (Nafsi),* yaitu tuntutan melakukan perbuatan selain mencegah yang ditunjukkan dengan selain lafadz كَفَّ. Dari definisi ini dapat disimpulkan beberapa hal;
   - Kata 'tuntutan' memasukkan bentuk *jazm* (mantap/ mengharuskan) dan *ghaira jazm* (tidak mengharuskan). Dan mengecualikan makna *ibahah* dan makna lain yang terpakai dalam shighat amr (akan dijelaskan dalam babnya).
   - Kata 'perbuatan selain mencegah', memasukkan perbuatan yang isinya tidak mencegah, seperti اِضْرِبْ (*Pukullah!*). Dan mengecualikan nahi yang isinya perbuatan mencegah.
   - Kata 'yang ditunjukkan dengan selain lafadz كَفَّ', memasukkan perbuatan mencegah yang ditunjukkan dengan lafadz كَفَّ dan yang semakna, seperti أُتْرُكْ (*Tinggalkan!*), دَعْ (*Tinggalkan!*), dan ذَرْ (*Tinggalkan!*). Lafadz-lafadz ini disebut amr, bukan nahi. Dan mengecualikan perbuatan mencegah yang ditunjukkan dengan selain lafadz كَفَّ, seperti لاَ تَفْعَلْ (*Jangan kamu lakukan!*).

Perbedaan amr *lisani* dan *nafsani* adalah, amr *lisani* berujud ucapan yang menuntut dilakukannya sebuah perbuatan, sedangkan amr *nafsani* adalah tuntutan itu sendiri[1].

PERSYARATAN عُلُوٌّ, اِسْتِعْلاَءٌ, DAN MENGHENDAKI *THALAB*

Dalam *amr,* ulama berselisih pendapat mengenai persyaratan عُلُوٌّ, اِسْتِعْلاَءٌ, dan إِرَادَةُ الطَّلَبِ (menghendaki *thalab*).

عُلُوٌّ adalah lebih tingginya derajat penuntut dibandingkan orang

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 194-195, Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 180, dan Dr M. Hasan Hito, Al-Wajiz, vol I hal.131-132

yang dituntut. Seperti tuntutan Allah swt pada hamba-Nya. Hal ini merupakan sifat dari *mutakallim* (penuntut).

اِسْتِعْلَاءٌ adalah tuntutan yang bernada tinggi, meskipun sebenarnya penuntut tidak lebih tinggi derajatnya. Seperti tuntutan fakir miskin pada orang kaya dengan keras dan nada tinggi. Hal ini merupakan sifat dari kalam (tuntutan).

إِرَادَةُ الطَّلَبِ adalah menghendaki arah makna (*dalalah*) dari lafadz amr memberi faidah *thalab* (tuntutan).

Mengenai tiga syarat di atas ada empat pendapat ulama:

1. Pendapat Ashah, tidak mensyaratkan ketiganya, karena penyebutan amr tidak membutuhkan ketiganya
2. Mensyaratkan عُلُوٌّ dan اِسْتِعْلَاءٌ, sehingga mengucapkan amr tanpa kedua unsur tersebut adalah majazi. Diungkapkan Imam Ibn Al-Qusyairi dan Qadhi Abd Al-Wahhab.
3. Mensyaratkan عُلُوٌّ saja, sehingga apabila penuntut setara derajatnya, disebut *iltimas,* dan jika penuntut lebih rendah derajatnya, maka disebut *su'al.* Diungkapkan oleh kelompok Mu'tazilah, Abu Ishaq as-Syairazi, Ibn as-Shabagh dan as-Sam'ani.
4. Mensyaratkan اِسْتِعْلَاءٌ saja, diungkapkan Abu al-Husain dari Mu'tazilah, Imam Ar-Razi, al-Amidi dan Ibn al-Hajib.
5. Mensyaratkan عُلُوٌّ dan إِرَادَةُ الطَّلَبِ. Apabila pembicara tidak menghendaki *thalab* dengan lafadz *amr*, maka tidak disebut amr, karena terkadang lafadz tersebut terpakai pada selain makna *thalab,* seperti *tahdid* (menakut-nakuti). Untuk membedakannya tidak ada cara lain selain dengan menghendaki makna *thalab.* Dalam hal ini mayoritas ulama menolak, mereka mengatakan, pemakaian lafadz amr pada selain makna *thalab* adalah majazi yang bisa dicermati lewat *qarinah,* berbeda ketika yang dikehendaki makna *thalab.* Disampaikan Abu Ali Al-Juba'i dan anaknya, Abu Hasyim dari kalangan Mu'tazilah [2].

SIFAT DARI *THALAB*

Dalam hal ini *thalab* (tuntutan) bersifat *badihi* (mudah difahami), artinya pemahamannya dihasilkan hanya dengan tangkapan hati, tanpa ada analisa. Karena setiap orang berakal dapat membedakan antara *thalab* dan fungsi lain, seperti *ikhbar* (memberi kabar). Dan *thalab* bersifat *wijdani*

---

[2] *Ibid,* hal. 197

(ditemukan lewat kepekaan hati), seperti lapar dan kenyang. Dari sini, seharusnya definisi amr terdahulu dengan redaksi 'tuntutan' yang artinya adalah *thalab* termentahkan. Karena *thalab* berstatus lebih samar pemaknaannya, padahal sebuah *ta'rif* (definisi) menggunakan perkara yang lebih samar tidak bisa diterima[3].

ANTARA AMR DAN *IRADAH*

Kalangan Mu'tazilah menganggap amr dan *iradah* adalah sama. Manakala mereka mengingkari keberadaan kalam *nafsi,* namun tidak mungkin mengingkari *iqtidha'* (tuntutan) dalam definisi amr, hingga kemudian mereka menyebut amr adalah *iradah.*

Menurut Ahlus Sunnah, amr dan *iradah* (kehendak) adalah dua hal yang berbeda. Terkadang seseorang memberi perintah, padahal dia tidak menghendaki. Seperti majikan yang memukul hamba sahayanya karena tidak taat perintah. Manakala perkara ini dimeja hijaukan di depan hakim, majikan tersebut memerintahkan hamba sahayanya untuk melayaninya minum, padahal sebenarnya majikan tidak menghendaki hambanya menyanggupi. Hal ini semata-mata untuk membuktikan ketidak taatan hambanya di depan hakim. Dan terkadang sebaliknya, seseorang menghendaki, namun tidak memberi perintah. Seperti seseorang yang memerintahkan anaknya yang masih kecil menghapalkan pelajaran. Dia mengatakan, "Jika kamu menghapalkan pelajaranmu, maka aku beri imbalan. Namun jika tidak hapal, aku beri sangsi". Kemudian dia membiarkan anak tersebut untuk menguji ketaatannya. Ternyata dia menjumpai anak tersebut hanya bermain tidak mau menghapal. Dia biarkan hal itu, padahal dia mampu melarang anaknya bermain. Dalam hal ini, orang tersebut telah menghendaki anaknya bermain, karena dia mampu mencegahnya. Namun dia tidak memerintahkan anaknya bermain. Sedangkan anak tersebut bermain bukan karena patuh pada orang tuanya. Hanya saja dia bermain atas kehendak orang tuanya.

Dari penjelasan ini, nampak jelas perbedaan antara *amr* dan *iradah,* keduanya tidak sama dan berlainan. Dapat disimpulkan menjadi empat kategori;

1. Memerintah sekaligus menghendaki, seperti keimanan Shahabat Abu Bakar RA, dimana Allah SWT memerintahkan sekaligus menghendakinya.
2. Memerintah, namun tidak menghendaki, seperti keimanan Abu Lahab, dimana Allah SWT memerintah, namun tidak menghendakinya.

---

[3] *Ibid,* dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 182

3. Tidak memerintah, dan tidak menghendaki, seperti kafirnya orang yang mati dalam keadaan beriman.
4. Tidak memerintah, namun menghendaki, seperti kafirnya Musailamah, dimana Allah SWT tidak memerintah, namun menghendakinya[4].

مَسْأَلَةٌ : الْأَصَحُّ أَنَّ صِيْغَةَ افْعَلْ مُخْتَصَّةٌ بِالْأَمْرِ النَّفْسِيِّ	**Permasalahan** : menurut pendapat Ashah, bahwa shighat إِفْعَلْ tertentu pada *amr nafsi.*

PERDEBATAN SEPUTAR SHIGHAT *AMR NAFSI*

Mereka yang berpendapat adanya kalam *nafsi*, pada tahap berikutnya berselisih, apakah dalam *amr* terdapat shighat khusus, artinya menunjukkan pada *amr*, tidak pada yang lain.

1. Pendapat Ashah, shighat إِفْعَلْ dan bahasa-bahasa yang menunjukkan *amr*, meskipun dengan perantara, tertentu pada amr nafsi. Artinya dicetuskan untuk menunjukkan *amr* nafsi, bukan yang lain.
2. Pendapat kedua menyatakan tidak ada shighat khusus. Dan shighat dapat menunjukkan amr dengan adanya *qarinah.* Contoh, صَلِّ لُزُومًا (*Shalatlah kamu secara wajib*). Pendapat ini diklaim datang dari Imam Abi Hasan al-Asy'ari. Murid-murid Beliau berbeda pendapat mengenai maksudnya. Menurut satu pendapat, Beliau bermaksud menangguhkan statusnya, karena ucapan seseorang "إِفْعَلْ", tidak diketahui tercetak dalam bahasa Arab untuk menunjukkan makna apa?dari semua makna yang terlaku. Pendapat lain, Beliau menghendaki bahwa bahasa tersebut dipersekutukan antara beberapa makna yang terlaku.

Menurut Imam Haramain dan Al-Ghazali, perbedaan pendapat di atas terjadi dalam shighat إِفْعَلْ dan bahasa-bahasa yang menunjukkan amr, tidak dalam ucapan semisal : أَمَرْتُكَ (*Aku memerintahkanmu*), أَوْجَبْتُ عَلَيْكَ (*Aku mewajibkan kepadamu*), dan أَلْزَمْتُكَ (*Aku mengharuskanmu*) [5].

---

[4] Dr M. Hasan Hito, Al-Wajiz, vol I hal.133 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 197

[5] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 197 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 183

وَتَرِدُ لِلْوُجُوْبِ وَلِلنَّدْبِ وَلِلْإِبَاحَةِ
وَلِلتَّهْدِيْدِ وَلِلْإِرْشَادِ وَلِلْإِرَادَةِ
الْاِمْتِثَالِ وَلِلْإِذْنِ وَلِلتَّأْدِيْبِ
وَلِلْإِنْذَارِ وَلِلْاِمْتِنَانِ وَلِلْإِكْرَامِ
وَلِلتَّسْخِيْرِ وَلِلتَّكْوِيْنِ وَلِلتَّعْجِيْزِ
وَلِلْإِهَانَةِ وَلِلتَّسْوِيَّةِ وَلِلدُّعَاءِ
وَلِلتَّمَنِّيْ وَلِلْاِحْتِقَارِ وَلِلْخَبَرِ
وَلِلْإِنْعَامِ وَلِلتَّفْوِيْضِ وَلِلتَّعَجُّبِ
وَلِلتَّكْذِيْبِ وَلِلْمُشَوَّرَةِ وَلِلْاِعْتِبَارِ

Shighat اِفْعَلْ ditemukan terlaku untuk menunjukkan,
(1) wajib, (2) sunnah, (3) mubah,
(4) menakut-nakuti, (5) memberi petunjuk,
(6) menghendaki dilakukan, (7) mengijinkan,
(8) mendidik adab, (9) memperingatkan,
(10) memberi anugrah, (11) memulyakan,
(12) merubah wujud, (13) menjadikan,
(14) melemahkan, (15) menghinakan,
(16) menyamakan, (17) doa, (18) berkhayal,
(19) meremehkan, (20) mengkhabari,
(21) memberi nikmat, (22) menyerahkan,
(23) terheran-heran, (24) mendustakan,
(25) musyawarah, dan (26) mengambil teladan.

BEBERAPA MAKNA SHIGHAT اِفْعَلْ

Shighat اِفْعَلْ dan setiap bahasa yang menunjukkan amr, diberlakukan memiliki beragam makna. Pengarang mengikuti Imam Ibn As-Subki menyebutkan 26 makna;

No	Makna	Contoh
1.	الْإِيجَابُ (wajib)	أَقِيمُوا الصَّلَاةَ "Dirikanlah shalat"
2.	النَّدْبُ (sunnah)	فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا "Dan buatlah kontrak kitabah pada hamba-hamba itu, jika kalian meyakini mereka mampu dan dapat dipercaya"
3.	التَّأْدِيبُ (mendidik adab)	وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ "Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan".
4.	الْإِرْشَاد (memberi petunjuk)	وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ "Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli".
5.	الإِذْنُ (mengijinkan)	أُدْخُلْ "Masuklah!" (saat ada orang mengetuk pintu).
6.	الْإِبَاحَةُ (membolehkan)	كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ "Makanlah dari makanan yang baik-baik".

7.	إِرَادَةُ الِامْتِثَالِ (ingin dijalankan)	اِسْقِنِيْ مآءً "Berilah aku air minum!". (saat orang haus meminta minum pada orang lain).
8.	الْإِكْرَامُ (memulyakan)	اُدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ "Masuklah ke dalamnya dengan sejahtera lagi aman".
9.	الِامْتِنَانُ (memberi anugrah)	فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ "Maka makanlah yang halal lagi baik dari rezki yang telah diberikan Allah kepadamu".
10.	التَّهْدِيدُ (menakut-nakuti)	اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ "Perbuatlah apa yang kamu kehendaki".
11.	الْإِنْذَارُ (memberi peringatan)	قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ "Katakanlah: "Bersenang-senanglah kamu, karena sesungguhnya tempat kembalimu ialah neraka".
12.	الْإِهَانَةُ (menghinakan)	ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ "Rasakanlah, sesungguhnya kamu orang yang perkasa lagi mulia".
13.	الِاحْتِقَارُ (meremehkan)	أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ "Lemparkanlah apa yang hendak kamu lemparkan."
14.	التَّسْخِيرُ (merubah wujud)	كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ "Jadilah kamu kera yang hina"
15.	التَّكْوِينُ (menjadikan)	كُنْ فَيَكُونُ "Kun (jadilah)", maka jadilah ia".
16.	التَّعْجِيزُ (melemahkan)	فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ "Buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Qur'an itu".
17.	التَّسْوِيَةُ (menyamakan)	فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ "Maka baik kamu bersabar atau tidak, sama saja bagimu".
18.	الدُّعَاءُ (doa)	اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي "Ya Allah ampunilah aku"
19.	التَّمَنِّي (berkhayal)	أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي "Ingatlah wahai malam yang panjang, hendaklah menjadi terang"[6]
20.	الْخَبَرُ (mengabari)	فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا "Maka mereka akan tertawa sedikit dan menangis banyak".

[6] Malam yang panjang diposisikan sebagai sesuatu yang mustahil hilang berganti siang.

21.	الْإِنْعَامُ (memberi nikmat)	كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ "Makanlah di antara rezki yang baik yang telah Kami berikan kepadamu".
22.	التَّفْوِيضُ (menyerahkan)	فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ "Maka putuskanlah apa yang hendak kamu putuskan".
23.	التَّعَجُّبُ (terheran-heran)	اُنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ "Lihatlah bagaimana mereka membuat perumpamaan-perumpamaan terhadapmu"
24.	التَّكْذِيبُ (mendustakan)	قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "Maka bawalah Taurat itu, lalu bacalah dia jika kamu orang-orang yang benar".
25.	الْمَشُورَةُ (musyawarah)	فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى "Maka fikirkanlah apa pendapatmu".
26.	الِاعْتِبَارُ (mengambil teladan)	اُنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ "Perhatikanlah buahnya di waktu pohonnya berbuah".

Perbedaan beberapa makna dari amr yang memiliki kemiripan;

1. النَّدْبُ untuk tujuan pahala akhirat, التَّأْدِيبُ bertujuan membersihkan akhlak dan memperbaiki adat kebiasaan, dan الْإِرْشَادُ tujuannya adalah kemashlahatan dunia, seperti memperkuat kepercayaan dalam muamalah, tanggung jawab harta, dan segala macam hak.
2. الْإِبَاحَةُ berbentuk murni izin, الِامْتِنَانُ izin yang disertai penyebutan kebutuhan atau ketidakmampuan kita, dan الْإِنْعَامُ disertai penyebutan kebutuhan paling pokok.
3. التَّهْدِيدُ adalah menakut-nakuti dan الْإِنْذَارُ adalah menyampaikan dibarengi dengan menakut-nakuti.
4. الْإِهَانَةُ dilakukan dengan ucapan, perbuatan, meninggalkan ucapan atau meninggalkan perbuatan tertentu, tidak hanya sekedar keyakinan. Dan الِاحْتِقَارُ berupa keyakinan saja atau minimal berawal dari keyakinan.
5. التَّسْخِيرُ adalah berpindah dari keadaan satu menuju keadaan lainnya yang direndahkan dan التَّكْوِينُ wujud dengan cepat dari keadaan tidak ada, tanpa ada perpindahan dari keadaan satu menuju yang lain[7].

[7] *Ibid*, hal. 198, Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 183-184, At-Taftazani, Syarh At-Talwih 'ala at-Taudhih, vol I hal. 287, Az-Zarkasyi, al-Bahr Al-Muhith, vol. II hal.93-98, dan Dr M. Hasan Hito, Al-Wajiz, vol I hal.137

وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا حَقِيْقَةٌ فِيْ الْوُجُوْبِ لُغَةً عَلَى الأَصَحِّ	Menurut pendapat Ashah, shighat إِفْعَلْ hakikatnya menunjukkan wajib, secara lughat, menurut versi Ashah.

SILANG PENDAPAT MAKNA HAKIKAT *AMR*

Ulama berbeda pendapat mengenai apakah makna yang secara hakikat dikehendaki dari shighat إِفْعَلْ. Dalam hal ini terdapat dua belas pendapat;

1. Menurut pendapat Ashah, disampaikan Imam As-Syafi'i dan jumhur, shighat amr secara hakikat menunjukkan wajib saja, dan secara majaz menunjukkan makna yang lain. Mengenai perspektif penunjukannya, terdapat beberapa madzhab.

   Pendapat Ashah, secara lughat, karena pakar lughat menetapkan bahwa pembangkang perintah majikan berhak menerima sangsi. Pendapat ini diceritakan dalam Al-Burhan dari Imam As-Syafi'i, serta dishahihkan oleh Imam Abu Ishaq.

   Pendapat kedua, secara syara', karena secara lughat shighat tersebut hanya menunjukkan tuntutan, sedangkan yang memantapkan dan menetapkan arah makna wajibnya, dalam arti terkena sangsi (siksa) apabila ditinggalkan, didapatkan dari syara' dalam perintahnya atau perintah dari seseorang yang syara' mewajibkan ditaati. Pendapat ini dipilih Imam Haramain.

   Pendapat ketiga, faidah wajib didapatkan dari lughat yang mengharuskan mengarah pada wajib, karena mengarahkan pada sunnah akan merubah makna menjadi ; إِفْعَلْ إِنْ شِئْتَ (*Lakukanlah jika kamu menghendaki*), padahal pembatasan 'jika kamu menghendaki' ini tidak tersebut dalam redaksi.
2. Shighat amr secara hakikat menunjukkan sunnah, karena hal ini yang diyakini dari dua jenis *thalab* (tuntutan). Disampaikan oleh Imam Abu Hasyim dan ulama lain.
3. Secara hakikat menunjukkan kadar tertentu yang dipersekutukan antara wajib dan sunnah, yakni *thalab* (tuntutan). Sehingga hal ini tergolong *tawathu'* (kesamaan *afrad* dalam memiliki makna *thalab*), mengantisipasi terjadinya *isytirak* (persekutuan makna) dan majaz. Disampaikan oleh Imam Abu Manshur al-Maturidi.
4. Secara hakikat diperuntukkan pada makna wajib dan sunnah, artinya termasuk bentuk *isytirak*. Disampaikan Imam Al-Murtadha dari kalangan Syiah.

5. Secara hakikat diperuntukkan pada keduanya dan mubah.
6. Secara hakikat diperuntukkan pada empat makna, tiga makna di atas, dan *tahdid*. Artinya dipersekutukan antara keempatnya.
7. Secara hakikat diperuntukkan pada empat makna di atas, dan *irsyad*.
8. Dipersekutukan antara lima macam hukum, wajib, sunnah, mubah, makruh dan haram.
9. Bahwa amr (perintah) Allah SWT secara hakikat menunjukkan wajib, dan perintah Nabi SAW yang menjadi pijakan awal[8], secara hakikat menunjukkan sunnah. Apabila tidak menjadi pijakan awal, seperti perintah yang mencocoki nash dan yang menjelaskan dalil mujmal, maka secara hakikat juga menunjukkan wajib. Disampaikan oleh Imam Abu Bakar Al-Abhari dari kalangan Malikiyyah.
10. Secara hakikat menunjukkan tuntutan yang mantab secara lughat. Sehingga tidak menerima pembatasan dengan 'kehendak', serta ancaman sangsi (siksaan) tetap berdasarkan syara' sebab *amrin kharij* (faktor eksternal). Dari sini penetapan wajib adalah hasil akumulasi semuanya. Pendapat ini dipilih oleh Syaikh Abi Hamid Al-Isfirayni dan Imam Haramain serta pilihan dalam kitab Jam'u al-Jawami' ini. Perbedaannya dengan pendapat pertama di atas, bahwa di sini tuntutan mantap ditetapkan berdasarkan lughat dan kewajiban diambil dari akumulasi lughat dan syar'i. Sedangkan pendapat pertama di atas tuntutan mantap sekaligus makna kewajiban ditetapkan berdasarkan syara'. Menurut ulama lain pendapat ini sama persis dengan pendapat pertama, karena keduanya sepakat bahwa kewajiban diartikan dengan adanya sangsi (siksaan) atas ditinggalkannya perintah, juga keberadaannya dihasilkan dari syara'.
11. Menangguhkan status makna di dalamnya, dalam arti ada kemungkinan secara hakikat menunjukkan wajib, sunnah dan keduanya. Disampaikan Imam Al-Qadhi Al-Baqilani, Al-Ghazali, dan Al-Amidi.
12. Shighat tersebut dibuat untuk menghendaki adanya pelaksanaan (*imtitsal*) yang mengarah pada wajib dan sunnah. Sedangkan pengambilan kesimpulan wajib dan sunnah dihasilkan dari beberapa *qarinah*. Disampaikan oleh Imam 'Abdul Jabbar dari kalangan Mu'tazilah[9].

---

[8] Maksud perintah di sini adalah yang disampaikan melalui ijtihad Nabi SAW, meskipun secara kedudukan setara dengan wahyu. Hal ini karena tidak mungkin terjadi kesalahan atau penetapan atas sesuatu yang salah_ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 202

[9] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 202 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 186-187

وَأَنَّهُ يَجِبُ اِعْتِقَادُ الْوُجُوْبِ بِهَا قَبْلَ الْبَحْثِ	Dan menurut pendapat Ashah, harus meyakini wajibnya perkara yang dituntut shighat amr sebelum meneliti.
وَأَنَّهَا إِنْ وَرَدَتْ بَعْدَ حَظْرٍ أَوِ اسْتِئْذَانٍ فَلِلْإِبَاحَةِ	Dan (menurut Ashah) bahwa apabila shighat اِفْعَلْ muncul setelah adanya larangan atau setelah permohonan izin, maka amr tersebut menunjukkan mubah.
وَأَنَّ صِيْغَةَ النَّهْيِ بَعْدَ وُجُوْبٍ لِلتَّحْرِيْمِ	Dan (menurut Ashah) bahwa shighat nahi yang muncul setelah adanya kewajiban, menunjukkan haram.

MEYAKINI WAJIB SEBELUM DITELITI

Berpijak pada pendapat bahwa shighat amr secara hakikat menunjukkan kewajiban, manakala shighat amr tercetus dari pembawa syariat dalam keadaan terlepas dari beberapa *qarinah* yang mengarahkan, maka apakah ada keharusan meyakini bahwa yang dikehendaki adalah wajib, sebelum meneliti keberadaan perkara yang memalingkan dari kewajiban tersebut?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat sebagaimana silang pendapat bahwa dalam lafadz *'amm* (umum) Apakah wajib diyakini makna umumnya sehingga dijadikan pegangan, sebelum meneliti adanya dalil pen-*takhsish.* Menurut pendapat Ashah (kuat), diwajibkan meyakini makna wajib pada amr[10] sebelum ditemukan *qarinah* yang mengarahkan makna selain wajib. Meskipun ada kemungkinan di kemudian hari ditemukan *qarinah* yang mengarahkan pada makna sunnah atau makna-makna majaz yang lain[11].

PERINTAH SESUDAH LARANGAN

Masih berpijak pada pendapat bahwa shighat amr secara hakikat menunjukkan kewajiban, apabila shighat اِفْعَلْ[12] muncul setelah sebelumnya ada larangan atau setelah permohonan izin, maka ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat Ashah, shighat اِفْعَلْ tersebut menunjukkan *ibahah* (boleh) secara hakikat, karena *ibahah* mudah diterima hati, serta pemakaiannya dominan. Dan mudahnya hati menerima merupakan salah satu ciri hakikat. Contoh;

[10] Sekaligus mengamalkan kandungannya.

[11] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 202

[12] Redaksi 'shighat اِفْعَلْ' menurut pengarang, lebih baik dibanding redaksi 'amr', karena akan serasi dengan pendapat yang menyatakan *ibahah,* dimana dalam *ibahah* tidak ada *amr* di dalamnya. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 202

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (المائدة : ٢)

Dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu.

2. Shighat اِفْعَلْ tersebut menunjukkan wajib secara hakikat, karena keberadaan shighat menuntut hal tersebut. Dan kemunculannya setelah ada larangan tidak mempengaruhi hal itu. Contoh;

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu"

3. Menangguhkan statusnya. Tidak menghukumi dengan *ibahah* atau wajib.

Dan apabila shighat اِفْعَلْ muncul setelah sebelumnya ada permohonan izin *(isti'dzan)*, maka menurut Imam Fahr Ad-Din statusnya sama dengan amr yang muncul setelah larangan di atas. Contoh HR. Muttafaq 'alaih;

كَيْفَ نُصَلِّي عَلَيْك فَقَالَ : قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ الخ

"Bagaimana cara kami bershalawat kepadamu? Nabi SAW menjawab; "Katakanlah Semoga Allah SWT memberi rahmat kepada Muhammad dan seterusnya"[13]

LARANGAN SESUDAH DIWAJIBKAN

Sedangkan shighat *nahi* (pelarangan) yang muncul setelah adanya kewajiban, ulama juga berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, menunjukkan haram. Disampaikan oleh Jumhur. Hanya saja sebagian ulama pendukung pendapat ini adalah yang berpendapat bahwa amr yang muncul sesudah larangan menunjukkan mubah. Mereka membedakan bahwa tujuan *nahi* adalah menolak mafsadah, sedangkan amr bertujuan mengusahakan kemashlahatan. Dimana pembawa syariat lebih memprioritaskan penolakan mafsadah.
2. Menunjukkan makruh *tanzih*. Disamakan dengan *amr* yang datang setelah larangan yang menunjukkan *ibahah*. Dengan titik temu, masing-masing diarahkan pada batas minimalnya, dimana minimal perintah adalah *ibahah,* dan minimal larangan adalah makruh.
3. Menunjukkan *ibahah* (boleh), mempertimbangkan bahwa pelarangan (*nahi*) atas suatu perkara sesudah perkara tersebut diwajibkan, akan

[13] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 202 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 188-189

menghilangkan *thalab* (tuntutan) atas perkara tersebut. Sehingga hanya tersisa *takhyir* (hak memilih). Beragumentasi dengan sebuah ayat;

إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فلا تُصَاحِبْنِي (الكهف : ٧٦)

"Jika aku bertanya kepadamu tentang sesuatu sesudah (kali) ini, maka janganlah kamu memperbolehkan aku menyertaimu"

4. Menunjukkan penghilangan hukum wajib, sehingga menjadi *nasakh* (penghapusan hukum). Dan amr kembali pada status hukum sebelumnya, baik haram ataupun mubah.
5. Menangguhkan statusnya, sebagaimana dalam amr yang muncul sesudah larangan[14].

مَسْأَلَةٌ : الْأَصَحُّ أَنَّهَا لِطَلَبِ الْمَاهِيَّةِ وَالْمَرَّةِ ضَرُوْرِيَّةٌ وَأَنَّ الْمُبَادِرَ مُمْتَثِلٌ

Permasalahan ; menurut pendapat Ashah, shighat إِفْعَلْ lafdzi diperuntukkan menuntut *mahiyah* (hakikat sebuah perkara). Sekali dilakukan adalah *dharuriyah* (keharusan). Dan orang yang bergegas melakukan dianggap telah melaksanakan perintah (*mumtatsil*).

FUNGSI *AMR* MEWUJUDKAN HAKIKAT SESUATU

Menurut pendapat Ashah, shighat إِفْعَلْ memiliki fungsi dasar mewujudkan مَاهِيَةٌ (hakikat dan tujuannya), tidak menetapkan pengulangan (*takrar*) atau dilakukan satu kali (*marrah*), juga tidak menetapkan segera dilakukan (*faur*) atau tidak segera dilakukan (*tarakhi*). Sedangkan dilakukan satu kali merupakan keharusan (ضَرُوْرِيَّةٌ) untuk mewujudkan tujuan tersebut.

Pendapat kedua, amr menetapkan sekali dilakukan (*marrah*), karena sekali dilakukan adalah hal yang sudah diyakini.

Mengikuti pendapat dua pendapat di atas, apabila ditemukan dalil di luar amr yang menuntut pengulangan, maka harus diamalkan. Contoh perintah shalat, dimana dalil kewajiban mengulangi shalat lima waktu adalah hadits shahih Bukhari-Muslim:

فَرَضَ اللهُ عَلَى أُمَّتِي لَيْلَةَ الإِسْرَاءِ خَمْسِينَ صَلاَةً فَلَمْ أَزَلْ أُرَاجِعُهُ وَأَسْأَلُهُ التَّخْفِيفَ حَتَّى جَعَلَهَا خَمْسًا فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

---

[14] Pengarang pada bagian ini tidak menjelaskan permasalahan nahi yang muncul setelah permohonan izin (isti'dzan). Dalam hal ini hukumnya sama dengan nahi yang muncul sesudah adanya kewajiban._ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 203 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 189-190.

"Allah mewajibkan shalat lima puluh kali pada umatku di malam Isra'. Kemudian aku tidak henti-hentinya menawar dan aku minta kepadaNya keringanan, hingga Allah swt menjadikan 5 kali sehari semalam"

Pendapat ketiga, menetapkan pengulangan secara mutlak. Karena hal ini yang lebih dominan, dan diarahkan pada sekali dilakukan manakala ada *qarinah.*

Pendapat keempat, menetapkan pengulangan apabila digantungkan dengan syarat atau shifat. Contoh,

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (المائدة : ٦)

"Dan jika kamu junub maka mandilah".

Dan contoh,

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (النور : ٢)

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera".

Dua ayat di atas menunjukkan bahwa pengulangan mandi dan dera terikat dan disesuaikan dengan diulanginya *janabat* dan zina.

Pendapat kelima, menangguhkan antara *takrar* (pengulangan) dan *marrah* (sekali dilakukan). Maksud menangguhkan di sini, menurut satu versi, dipersekutukan antara keduanya. Versi lain, diperuntukkan salah satunya, namun kita tidak mengetahuinya. Sehingga ditangguhkan pemberlakuan atas salah satunya sampai adanya *qarinah*[15].

Pendapat keenam, menunjukkan *faur,* dalam arti segera dilakukan, setelah datangnya perintah. Karena hal ini adalah yang paling hati-hati.

Pendapat ketujuh, menunjukkan *tarakhi* (boleh ditunda), atau boleh mengakhirkan. Karena hal ini mengganti dari *faur,* tidak sebaliknya.

Pendapat kedelapan, dipersekutukan keduanya. Karena shighat tersebut terpakai untuk keduanya.

Pendapat kesembilan, menunjukkan *faur* atau *'azm* (tekad kuat) seketika itu untuk melakukannya. Mengambil dalil QS. Al-A'raf: 12:

مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ

[15] Akar perselisihan pendapat bermula dari pemakaian amr pada kedua hal tersebut, seperti dalam perintah haji, umrah, shalat, zakat dan puasa. Apakah pemakaian tersebut hakikat dalam keduanya, karena hakikat adalah pemakaian asal. Atau terpakai pada salah satunya, untuk menjauhi terjadinya isytirak dan majaz. Dan apakah dituntut pengulangan (takrar), dimana ini yang lebih dominan, atau sekali saja (marrah) karena ini yang diyakini, atau untuk kadar yang dipersekutukan_ Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 190

"Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu Aku menyuruhmu?".

Dalam ayat ini Allah swt mencela Iblis atas keengganannya bersujud kepada Nabi Adam as seketika itu, sedangkan amr dalam hal ini bersifat mutlak. Seandainya amr tidak menuntut *faur,* maka tentunya tidak ada celaan bagi Iblis [16].

Pendapat kesebelas, ditangguhkan, dalam arti menunjukkan salah satunya, namun kita tidak tahu.

Selanjutnya menurut versi Ashah, orang yang bergegas (segera) melakukan perbuatan yang diperintah, dianggap telah melaksanakan perintah (*mumtatsil*).

Pendapat kedua, tidak dianggap *mumtatsil,* karena bisa jadi menghendaki *tarakhi.*

Pendapat ketiga, menangguhkan anggapan *mumtatsil* atau tidak. Versi terakhir ini berpijak pada pendapat bahwa peletakan amr tidak jelas kepentingannya, apakah untuk *faur,* ataukah *tarakhi*[17].

مَسْأَلَةٌ: الْأَصَحُّ أَنَّ الْأَمْرَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْقَضَاءَ بَلْ يَجِبُ بِأَمْرٍ جَدِيْدٍ	**Permasalahan;** menurut pendapat Ashah, bahwasanya *amr* (atas sesuatu yang ditentukan waktunya) tidak menetapkan adanya *qadha'.* Namun *qadha'* wajib dilakukan berdasarkan *amr jadid* (perintah baru).

AMR MENETAPKAN ADANYA *QADHA'*

Amr (perintah) atas perkara yang dibatasi waktu, menurut pendapat Ashah, tidak menetapkan adanya *qadha',* apabila tidak dikerjakan pada waktunya. Karena sasaran dan tujuan *amr* pertama adalah dilaksanakan pada waktunya, bukan terlaksana secara mutlak. Dan *qadha* hanya diwajibkan berdasarkan *amr jadid* (perintah baru). Contoh HR. Bukhari-Muslim,

مَنْ نَسِيَ الصَّلَاةَ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

"Barangsiapa lupa mengerjakan shalat, maka kerjakan shalat itu saat dia mengingatnya"

dan HR. Muslim,

[16] Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy Al-Jawi_An-Nafahât, hal 55

[17] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 204 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 192

إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا

"Apabila salah satu dari kalian tertidur meninggalkan shalat, atau lupa mengerjakan shalat, maka kerjakan shalat itu saat dia mengingatnya"

Pendapat kedua, *amr* tersebut menetapkan adanya *qadha'*. Dalam arti, penetapan *qadha'* berdasarkan *amr* pertama. Karena keberadaan *amr* menunjukkan tuntutan untuk mengganti perkara yang ditinggalkan, karena tujuan amr adalah terealisasinya perkara tersebut secara mutlak, baik di dalam atau di luar waktu[18].

وَأَنَّ الْإِتْيَانَ بِالْمَأْمُوْرِ بِهِ يَسْتَلْزِمُ الْإِجْزَاءَ وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالْأَمْرِ بِشَيْءٍ لَيْسَ أَمْرًا بِهِ وَأَنَّ الْآمِرَ بِلَفْظٍ يَصْلُحُ لَهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِيْهِ وَيَجُوْزُ عِنْدَنَا عَقْلًا النِّيَابَةُ فِي الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ

Pendapat Ashah, bahwa melakukan perbuatan yang diperintahkan (مَأْمُوْرٌ بِهِ) (sesuai aturan) akan menetapkan *ijza'* (mencukupi). Dan bahwa perintah pada seseorang untuk memerintahkan orang lain melakukan sesuatu, bukanlah perintah pada orang lain tersebut untuk melakukannya. Serta bahwasanya pemberi perintah dengan menggunakan lafadz yang pantas bagi dirinya, dinyatakan tidak masuk dalam lafadz tersebut. Dan bahwa menurut kita, *niyabah* (penggantian) diperbolehkan secara akal dalam ibadah *badaniyyah*.

MENJALANKAN PERINTAH MENETAPKAN *IJZA'*

Menurut pendapat Ashah, dilaksanakannya perbuatan yang diperintahkan (مَأْمُوْرٌ بِهِ) sesuai dengan ketentuan syara', melepaskan seseorang dari tuntutan amr. Dalam pengertian, melakukan perbuatan tersebut menetapkan status *ijza'* (mencukupi). Pendapat ini berpijak dari pengertian *ijza'* yang didefinisikan dengan اَلْكِفَايَةُ فِي سُقُوْطِ الطَّلَبِ (mencukupi dalam melepaskan tuntutan). Artinya, khithab yang pada awalnya berhubungan dengan perbuatan mukallaf dengan cara tertentu, apabila dikerjakan sesuai dengan cara dan ketentuan tersebut, maka terputuslah ikatan khithab tersebut dari dirinya[19]. Terputusnya ikatan ini merupakan keharusan, karena seandainya *amr* masih tetap mengikat setelah perbuatan yang diperintahkan terlaksana, maka sama halnya menuntut sesuatu yang sudah berhasil ditunaikan.

---

[18] *Ibid*, hal 205

[19] Az-Zarkasyi, al-Bahr Al-Muhith, vol. I hal 255

Menurut sebagian pendapat, melakukan perbuatan tersebut tidak menetapkan *ijza'*. Versi ini berpijak pada pendapat bahwa *ijza'* adalah إِسْقَاطُ القَضَاءِ (menggugurkan tuntutan *qadla'*). Karena bisa jadi perbuatan yang telah dikerjakan masih belum melepaskan seseorang dari tuntutan *qadla'* atau masih butuh dikerjakan untuk kedua kalinya. Seperti shalat dari seseorang yang menyangka suci, namun kemudian terbukti nyata telah berhadats [20].

PERINTAH UNTUK MEMERINTAHKAN ORANG LAIN

Menurut pendapat Ashah, perintah pada seseorang untuk memerintahkan orang lain melakukan sesuatu, bukanlah perintah pada orang lain tersebut untuk melakukannya. Semisal perintah kepada Zaid untuk memerintahkan orang lain melakukan sesuatu, maka perintah tersebut bukanlah perintah kepada orang lain tersebut untuk melakukannya. Artinya, tidak menjadikan orang lain tersebut diperintah berdasarkan perintah yang diberikan kepada Zaid (perintah pertama). Contoh sabda Nabi SAW dalam HR. Abi Dawud;

مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ

"Perintahkan anak-anak kalian melakukan shalat, saat mereka anak-anak berumur tujuh tahun"

Maka dalam hal ini anak-anak tidak diperintahkan menjalankan shalat oleh *syari'* (pembawa syariat). Menurut sebagian pendapat, perintah tersebut juga sebagai perintah kepada anak-anak untuk melakukan shalat. Karena jika tidak demikian, maka perintah tersebut tidak berguna pada selain *mukhathab* (penerima titah). Dalam hal ini, apabila ditemukan *qarinah* bahwa selain *mukhathab* juga diperintah melakukan, maka ulama tidak berselisih pendapat[21]. Contoh HR Bukhari-Muslim;

أَنَّ ابْنَ عُمَرَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ فَذَكَرَ ذَلِكَ عُمَرُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا

Bahwa Ibn Umar men-talak istrinya dalam keadaan haid. Umar mengadukan hal tersebut kepada Nabi SAW. Kemudian Nabi SAW bersabda; "Perintahkan dia, hendaklah dia merujuk istrinya"

Dalam hal ini, *qarinah* yang ada mengarahkan bahwa yang dikehendaki perintah pertama adalah *tabligh*. Artinya, Shahabat Umar ra diperintah

[20] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 205

[21] Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 194

untuk menyampaikan kapada putranya Ibnu Umar ra. Sehingga menyimpulkan bahwa Ibnu Umar diperintah untuk merujuk istrinya. Menurut Imam Al-Banani, *qarinah*-nya adalah kalimat فَلْيُرَاجِعْهَا, dimana bentuknya adalah *amr ghaib,* sehingga Ibn Umar mendapatkan perintah Nabi SAW untuk merujuk istrinya[22].

PEMBERI PERINTAH MENGGUNAKAN LAFADZ YANG PANTAS BAGI DIRINYA

Menurut pendapat Ashah, pemberi perintah (*al-amir*) dengan menggunakan lafadz yang pantas menjangkau dirinya, dinyatakan tidak masuk dalam lafadz tersebut. Karena jauh kemungkinan pemberi perintah menghendaki dirinya sendiri. Contoh, ucapan majikan kepada hamba sahayanya;

أَكْرِمْ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ (*Mulyakan orang yang berbuat baik kepadamu*)

Dan majikan tersebut termasuk orang yang berbuat baik pada hamba sahaya yang diperintahnya. Pendapat ini dinyatakan sebagai pendapat *masyhur.* Termasuk yang mentashhih adalah Imam Ar-Razi dan Al-Amidi. Dalam kitab Ar-Raudhah dinyatakan, apabila seseorang mengatakan, "Para istri muslimin semuanya tertalak", maka istri orang tersebut dihukumi tidak tertalak menurut pendapat Ashah. Karena versi Ashah dalam Ushul, menurut Ashhab As-Syafi'i, orang tersebut tidak masuk dalam *khithab* yang diucapkannya.

Pendapat kedua, menyatakan masuk dalam lafadz tersebut. Hal ini karena memandang keumuman *amr.* Sedangkan kedudukannya sebagai pemberi perintah tidak menafikan ketentuan tersebut.

Namun apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan tidak masuknya pemberi perintah, maka pemberi perintah dipastikan tidak masuk. Contoh, ucapan majikan kepada hamba sahayanya;

تَصَدَّقْ عَلَى مَنْ دَخَلَ دَارِي (*Berikan sedekah pada orang yang masuk rumahku*)

Dan majikan tersebut termasuk orang yang memasuki rumah.

Dalam persoalan ini, pemberi larangan (*an-nahi*) disamakan dengan pemberi perintah (*al-amir*).

Kaidah yang berlaku bagi pemberi perintah (*al-amir*) di atas, tidak berlaku pembawa *khabar* (*al-mukhbir*), karena menurut Ashah, pembawa *khabar* dinyatakan masuk dalam *khithab* yang disampaikannya. Karena ada

---

[22] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 205 dan Az-Zarkasyi, al-Bahr Al-Muhith, vol. II hal 150

kemungkinan pemberi perintah menghendaki dirinya sendiri. Contoh firman Allah SWT;

وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (البقرة:٢٨٢)

"Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"

Dalam hal ini Allah SWT Maha Mengetahui akan Dzat dan sifat-Nya[23].

NIYABAH (PERGANTIAN) DALAM *MA'MUR BIH*

Ahlussunnah berpendapat, secara akal, *niyabah* atau pergantian boleh dilakukan dalam ibadah *badaniyah,* atau perbuatan badan yang dituntut dilakukan.

Dari kata 'secara akal', mengecualikan secara *syar'iy*, dimana *niyabah* tidak boleh dilakukan dalam ibadah *badaniyah*, kecuali dalam haji dan umrah, dan puasa setelah seseorang meninggal dunia. Dan dari kata '*badaniyyah*', mengecualikan ibadah *maliyyah,* seperti zakat, maka *niyabah* sepakat diperbolehkan di dalamnya.

Menurut kalangan Mu'tazilah, *niyabah* tidak diperkenankan masuk pada bentuk *badani* (dikerjakan badan), karena perintah dalam bentuk ini bertujuan memecah dan memaksa nafsu dengan mengerjakannya. Sedangkan *niyabah* menyalahi tujuan semacam ini, selain dalam keadaan darurat, seperti dalam haji. Menanggapi argumentasi Mu'tazilah, kalangan kita menyatakan bahwa *niyabah* tidak menyalahi tujuan tersebut, karena dalam *niyabah* terdapat pemberian biaya atau menanggung budi baik orang lain[24].

مَسْأَلَةٌ : الْمُخْتَارُ أَنَّ الْأَمْرَ النَّفْسِيَّ بِمُعَيَّنٍ لَيْسَ نَهْيًا عَنْ ضِدِّهِ وَلَا يَسْتَلْزِمُهُ وَأَنَّ النَّهْيَ كَالْأَمْرِ

Permasalahan : menurut pendapat terpilih, bahwa *amr nafsi* atas perkara tertentu, bukan merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya, serta tidak menetapkannya. Dan nahi (larangan), dalam hal ini menyamai *amr.*

PERINTAH ATAS SESUATU ADALAH LARANGAN MELAKUKAN KEBALIKANNYA

Ketika seseorang memerintahkan orang lain supaya duduk, maka ada dua kebalikan yang terkandung;

1. Kebalikan secara *dzatiyah*, yakni tidak duduk.
2. Kebalikan secara kelaziman yang disebut (*dhiddu*), seperti berdiri atau

[23] *Ibid,* hal 206, dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 194
[24] *Ibid,* hal 207

tidur miring. Dengan batasan, setiap makna yang bertentangan dengan perbuatan yang diperintahkan.

Mengenai hal ini, ulama berbeda pendapat terkait apakah *amr* (perintah) *nafsi* atas perkara tertentu, merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya ataukah tidak?

1. Pendapat terpilih, mengikuti Imam Haramain, Al-Ghazali, dan An-Nawawi dalam kitab Ar-Raudhah pada bab Thalak, menyatakan bahwa *amr nafsi* bukan larangan melakukan kebalikannya, juga tidak menetapkannya secara kelaziman. Karena bisa jadi saat perintah disampaikan, kebalikan tersebut tidak terbersit dalam hati. Hal ini baik *amr* (perintah) berbentuk wajib atau sunnah, dan baik kebalikan (*dhiddu*) ada satu, seperti kebalikan diam, yaitu bergerak, atau ada banyak, seperti kebalikan berdiri, yaitu duduk dan lain-lain.
2. Pendapat kedua, *amr nafsi* tersebut merupakan larangan untuk melakukan kebalikannya.
3. Pendapat ketiga, *amr nafsi* tersebut menetapkan larangan untuk melakukan kebalikannya secara kelaziman.

Semisal, perintah untuk diam, menurut pendapat pertama, bukan larangan untuk bergerak dan tidak menetapkan larangan bergerak secara kelaziman. Menurut pendapat ketiga, menetapkan larangan bergerak secara kelaziman. Dan menurut pendapat kedua, merupakan larangan untuk bergerak. Dalam arti, tuntutan di sini hanya satu, hanya saja dipandang dari sisi 'diam' adalah *amr,* dipandang dari sisi 'bergerak' adalah *nahi.*

Contoh; suami mengatakan pada istrinya; "jika kamu melanggar perintahku, maka kamu tertalak". Berikutnya suami mengatakan; "Jangan kamu berbicara pada Zaid !". Namun istri tetap berbicara pada Zaid. Maka istri tidak tertalak, karena dia melanggar larangan suami, bukan perintahnya. Ini pendapat masyhur. Imam al-Ghazali mengatakan, "Ahli urf menganggap istri telah melanggar perintah"[25].

Sedangkan *amr lafdzi,* maka bukanlah larangan melakukan kebalikannya secara pasti, juga tidak menetapkannya menurut pendapat Ashah.

Selanjutnya menurut pendapat terpilih, *nahi* (larangan) *nafsi* melakukan sesuatu, baik secara haram atau makruh, menyamai *amr* dalam

[25] Al-Isnawi, At-Tamhîd fi Takhrîj al-Furû' 'ala al-Ushûl, hal 94-97

perincian di atas. Dalam arti, *nahi* bukan merupakan perintah atas kebalikannya, juga tidak menetapkannya secara kelaziman. Pendapat kedua, merupakan perintah atas kebalikannya. Pendapat ketiga, menetapkannya secara kelaziman. Pendapat keempat, pendapat kedua dan ketiga hanya berlaku dalam *nahi tahrim,* bukan *nahi makruh.* Pendapat kelima, secara pasti merupakan perintah atas kebalikannya. Berpijak bahwa tuntutan dalam *nahi* adalah melakukan kebalikannya. Pendapat keenam, secara pasti bukan merupakan perintah atas kebalikannya. Berpijak bahwa tuntutan dalam *nahi* adalah tidak dilakukannya perbuatan yang dilarang[26].

مَسْأَلَةٌ : الْأَمْرَانِ إِنْ لَمْ يَتَعَاقَبَا أَوْ تَعَاقَبَا بِغَيْرِ مُتَمَاثِلَيْنِ فَغَيْرَانِ وَكَذَا بِمُتَمَاثِلَيْنِ وَلَا مَانِعَ مِنَ التِّكْرَارِ فِيْ الْأَصَحِّ، فَإِنْ كَانَ مَانِعٌ عَادِيٌّ وَعَارَضَهُ عَطْفٌ فَالْوَقْفُ وَإِلَّا فَالثَّانِيْ تَأْكِيْدٌ

Permasalahan : dua perintah (*amr*) yang tidak berkesinambungan, atau berkesinambungan dengan bentuk yang keduanya tidak sama, adalah dua hal yang berbeda. Dan juga dianggap dua hal yang berbeda, dua *amr* yang berkesinambungan dengan bentuk yang sama keduanya, dan tidak ada penghalang dari pengulangan, menurut pendapat Ashah. Apabila ada penghalang dari pengulangan berbentuk *'adiy,* namun hal ini ditentang dengan adanya *'athaf,* maka statusnya ditangguhkan. Dan jika tidak demikian, maka yang kedua berfungsi *ta'kid* (mengukuhkan).

DUA *AMR* YANG BERKESINAMBUNGAN

Manakala seorang pemberi perintah (*al-amir*) mengeluarkan dua perintah, maka perinciannya sebagai berikut;

1. Dihukumi berbeda satu dengan yang lain, dan keduanya wajib diamalkan. Yakni manakala sebagai berikut;
   a. Keduanya tidak berkesinambungan. Dalam arti, perintah kedua datang dengan selisih waktu dari perintah pertama. Baik bentuk keduanya sama dan tidak ada faktor penghalang (*mani'*) untuk dianggap sebagai pengulangan, atau bentuk keduanya berbeda.
   b. Keduanya berkesinambungan dengan bentuk yang keduanya tidak sama. Baik di-*athaf*-kan, seperti أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ (*Dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat*), atau tidak di-*athaf*-kan, seperti اضْرِبْ زَيْدًا أَعْطِهِ دِرْهَمًا (*Pukullah Zaid, berilah ia dirham*).

[26] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 207 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 195-196

2. Dihukumi berbeda satu dengan yang lain menurut versi Ashah, dan keduanya wajib diamalkan. Yakni manakala keduanya berkesinambungan dengan bentuk yang sama, dan tidak ditemukan faktor penghalang (*mani'*) untuk dianggap sebagai pengulangan. Baik dengan di-*athaf*-kan, seperti, صَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَصَلِّ رَكْعَتَيْنِ (Shalatlah dua rakaat...dan shalatlah dua rakaat). Atau tidak di-*athaf*-kan, seperti, صَلِّ رَكْعَتَيْنِ صَلِّ رَكْعَتَيْنِ (Shalatlah dua rakaat...shalatlah dua rakaat). Karena pada bentuk yang di-*athaf*-kan, posisi *'athaf* secara lahiriyah berfaidah *ta'sis* (menjadi permulaan). Dan pada bentuk selain yang di-*athaf*-kan, *ta'sis* (menjadi permulaan) merupakan hukum asal.
   Pendapat kedua, perintah yang kedua berfungsi *ta'kid* (pengukuh). Karena kedua perintah setara. Pendapat ketiga, menangguhkan status *ta'sis* dan *ta'kid* pada bentuk yang tidak di-*athaf*-kan.
3. Ditangguhkan hukumnya, dan belum ditentukan status *ta'sis* dan *ta'kid*-nya. Yakni manakala keduanya berkesinambungan dengan bentuk yang sama, dan ditemukan faktor penghalang (*mani'*) berbentuk *'adiy* untuk dianggap sebagai pengulangan. Namun ditentang dengan adanya *'athaf*. Semisal, صَلِّ رَكْعَتَيْنِ وَصَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ (Shalatlah dua rakaat...dan shalatlah dua rakaat).
4. Perintah yang kedua dihukumi *ta'kid*. Yakni manakala keduanya berkesinambungan dengan bentuk yang sama, dan ditemukan faktor penghalang (*mani'*) untuk dianggap sebagai pengulangan, berupa;
   a. Penghalang *'adiy* (kebiasaan), Namun tidak ditentang dengan adanya *'athaf*. Contoh, صَلِّ رَكْعَتَيْنِ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ (Shalatlah dua rakaat...shalatlah dua rakaat itu). Kaidah menjelaskan lafadz makrifat yang jatuh setelah nakirah adalah sama maknanya. Contoh lain; اسْقِنِي مَاءً اسْقِنِي مَاءً (Berilah aku air minum...berilah aku air minum!). Secara adat, cukup satu ucapan untuk kebutuhan meminta air minum.
   b. Penghalang akal; اُقْتُلْ زَيْدًا اُقْتُلْ زَيْدًا (Bunuhlah Zaid..bunuhlah Zaid).
   c. Penghalang *syar'i*; اعْتِقْ عَبْدَكَ اعْتِقْ عَبْدَكَ (Merdekakan budakmu..merdekakan budakmu!)[27].

[27] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 209

NAHI (LARANGAN)

النَّهْيُ اقْتِضَاءُ كَفٍّ عَنْ فِعْلٍ لَا بِنَحْوِ كُفَّ وَقَضِيَّتُهُ الدَّوَامُ مَا لَمْ يُقَيَّدْ بِغَيْرِهِ فِي الْأَصَحِّ، وَتَرِدُ صِيغَتُهُ لِلتَّحْرِيمِ وَلِلْكَرَاهَةِ وَلِلْإِرْشَادِ وَلِلدُّعَاءِ وَلِبَيَانِ الْعَاقِبَةِ وَلِلتَّقْلِيلِ وَلِلْاِحْتِقَارِ وَلِلْيَأْسِ، وَفِي الْإِرَادَةِ وَالتَّحْرِيمِ مَا فِي الْأَمْرِ

Nahi nafsi adalah tuntutan mencegah perbuatan yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفَّ. Ketetapan dari *nahi* adalah selamanya, selama tidak dibatasi dengan hal lain, menurut versi Ashah. Shighat nahi terlaku menunjukkan haram, makruh, *irsyad* (memberi petunjuk), doa, *bayan al-'aqibah* (menjelaskan akhir sesuatu), *taqlil* (menjadikan sedikit), *ihtiqar* (menghina), dan *ya'su* (menjadikan putus asa). Mengenai syarat adanya *iradah* (kehendak) pada lafadz nahi dan menunjukkannya nahi pada haram, terdapat perbedaan pendapat sebagaimana dalam *amr*.

DEFINISI *NAHI*

Nahi nafsi adalah tuntutan mencegah perbuatan yang ditunjukkan dengan selain lafadz كُفَّ dan sesamanya. Dari definisi ini didapatkan beberapa kesimpulan sebagai berikut;

1. Dari kata-kata 'tuntutan mencegah perbuatan', mengecualikan amr.
2. Dari kata-kata 'dengan selain lafadz كُفَّ dan sesamanya', mengecualikan ucapan seperti, كُفَّ عَنْ كَذَا (*Cegahlah perbuatan ini!*), أَمْسِكْ (*Hentikan!*), أُتْرُكْ (*Tinggalkan!*), دَعْ (*Tinggalkan!*), dan ذَرْ (*Tinggalkan!*). Semua ini disebut *amr*, bukan *nahi*.

Kemudian mengenai persyaratan, عُلُوٌّ dan اِسْتِعْلَاءٌ terdapat perbedaan pendapat sebagaimana dalam *amr* terdahulu.

KETETAPAN *NAHI*

Menurut pendapat Ashah, ketetapan dari *nahi* ketika dimutlakkan adalah الدَّوَامُ (selamanya), yakni berfaidah menjauhi perkara yang dilarang selamanya. Karena ulama senantiasa mengambil dalil *nahi* untuk menjauhi sesuatu, dalam waktu yang berbeda-beda, tanpa mengkhususkannya pada waktu tertentu. Hal ini selama tidak dibatasi dengan selain الدَّوَامُ. Contoh, لاَ تُسَافِرْ الْيَوْمَ (*Jangan engkau pergi hari ini*). Pendapat lain, ketetapan *nahi*

adalah الدَّوَامُ (selamanya) secara mutlak. Pembatasan dengan sekali pelaksanaan hanya memalingkannya dari ketetapan asli[28].

BEBERAPA MAKNA SHIGHAT *NAHI*

Shighat nahi terlaku menunjukkan beberapa makna sebagai berikut;

1. Haram, sebagai faidah asal, contoh;

   وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا (الاسراء : ٣٢)

   "Dan janganlah kamu mendekati zina".

2. Makruh, contoh;

   وَلاَ تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ (البقرة : ٢٦٧)

   "Dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya"

   Maksud الْخَبِيث di sini adalah perkara yang jelek, bukan haram.

3. *Irsyad* (memberi petunjuk), contoh;

   لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (المائدة : ١٠١)

   "Janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu"

4. Doa, contoh;

   رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا (آل عمران : ٨)

   "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan"

5. *Bayan al-'aqibah* (menjelaskan akhir sesuatu), contoh;

   وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ (آل عمران : ١٦٩)

   "Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup"

   Artinya, akhir dari perkara mereka adalah kehidupan yang kekal, bukan kematian.

6. *Taqlil* (menganggap sedikit), hal ini manakala terkait dengan perkara yang dilarang (*manhi 'anhu*). Contoh;

   وَلاَ تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ (طه : ١٣١)

   "Dan janganlah kamu tujukan kedua matamu kepada apa yang telah Kami berikan kepada golongan-golongan dari mereka"

7. *Ihtiqar* (menghinakan), hal ini manakala terkait dengan orang yang dilarang (*al-manhi*). Contoh;

---

[28] *Ibid* hal. 212

لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ (التوبة:٦٦)

"Tidak usah kamu minta maaf, karena kamu kafir sesudah beriman"

8. *Ya'su* (menjadikan putus asa).

لاَ تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ (التحريم : ٧)

"Janganlah kamu mengemukakan uzur pada hari ini"

IRADAH DAN PENUNJUKKAN HAKIKAT *NAHI*

Mengenai syarat adanya *iradah* (kehendak) pada lafadz *nahi*, terdapat perbedaan pendapat sebagaimana dalam *amr*. Dimana menurut pendapat Ashah, tidak disyaratkan adanya *iradah*.

Sebagaimana dalam *amr*, silang pendapat juga terjadi mengenai penunjukan shighat *nahi*.

1. Pendapat Ashah, secara hakikat menunjukkan haram berdasarkan *lughat*. Versi lain, ada yang mengatakan berdasarkan *syar'i*, ada yang berdasarkan akal.
2. Pendapat kedua, secara hakikat menunjukkan tuntutan yang mengharuskan, berdasarkan *lughat*, dan ancaman manakala dikerjakan, berdasarkan *syara'*.
3. Pendapat ketiga, secara hakikat menunjukkan makruh.
4. Pendapat keempat, menunjukkan makruh dan haram.
5. Pendapat kelima, menunjukkan salah satu dari haram dan makruh, namun tidak diketahui secara spesifik[29].

وَقَدْ يَكُوْنُ عَنْ وَاحِدٍ وَمُتَعَدِّدٍ جَمْعًا كَالْحَرَامِ الْمُخَيَّرِ وَفَرْقًا كَالنَّعْلَيْنِ تَلْبِسَانِ أَوْ تَنْزِعَانِ وَلَا يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا وَجَمِيْعًا كَالزِّنَا وَالسَّرِقَةِ

Terkadang sasaran nahi mengarah satu perkara, dan ada yang mengarah pada beberapa perkara (*muta'addid*), baik dari sisi terkumpulnya (*jam'an*), seperti perkara haram yang diperbolehkan memilih, atau dari sisi terpisahnya (*farqan*), seperti dua sandal dimana terpakai keduanya atau tercopot keduanya, atau dari sisi keseluruhan (*jami'an*), seperti zina dan mencuri.

PEMILAHAN SASARAN *NAHI*

Sasaran *nahi* dalam hal ini dapat dipilah sebagai berikut;

1. Mengarah pada satu perkara. Dan hal ini pembahasannya jelas.
2. Mengarah pada beberapa perkara (*muta'addid*). Terbagi menjadi tiga;

---

[29] *Ibid* hal. 213

a. Terlarang dari sisi terkumpulnya (*jam'an*), seperti perkara haram yang diperbolehkan memilih, contoh,

لَا تَفْعَلْ هَذَا أَوْ ذَاكَ

"Jangan kamu lakukan perbuatan ini atau itu"

Maka boleh melakukan salah satunya dengan tersendiri, karena yang haram adalah mengumpulkan keduanya, bukan melakukan salah satunya saja.

b. Terlarang dari sisi terpisahnya (*farqan*), seperti dua sandal dimana keduanya semestinya terpakai atau keduanya tercopot. Disimpulkan dari Hadits Nabi SAW

لَا يَمْشِيَنَّ أَحَدُكُمْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ لِيُنْعِلْهُمَا جَمِيعًا أَوْ لِيَخْلَعْهُمَا جَمِيعًا

"Sungguh seorang dari kalian jangan berjalan di atas satu sandal. Hendaklah dipakai keduanya semua, atau dicopot keduanya semua"

Dua sandal dalam hal ini dilarang terpakai atau tercopot, namun dari sisi terpisahnya, bukan terkumpulnya.

c. Terlarang dari sisi keseluruhan (*jami'an*), yakni atas satu persatunya, baik dilakukan tanpa atau bersama perkara yang lain. Seperti larangan zina dan mencuri[30].

وَالْأَصَحُّ أَنَّ مُطْلَقَ النَّهْيِ وَلَوْ تَنْزِيْهًا لِلْفَسَادِ شَرْعًا فِيْ الْمَنْهِيْ عَنْهُ إِنْ رَجَعَ النَّهْيُ إِلَيْهِ أَوْ إِلَى جُزْئِهِ أَوْ لَازِمِهِ أَوْ جُهِلَ مَرْجِعُهُ.

Menurut pendapat Ashah, kemutlakan *nahi*, meskipun *tanzih*, menetapkan *fasad* (rusak) dalam perkara yang dilarang secara syara'. Apabila nahi tersebut kembali pada perkara yang dilarang itu sendiri (*'ainih*), atau pada juz-nya, atau faktor yang menetap (*lazim*) padanya, atau tidak diketahui tempat kembalinya (sasarannya).

أَمَّا نَفْيُ الْقَبُوْلِ فَقِيْلَ دَلِيْلُ الصِّحَّةِ، وَقِيْلَ الْفَسَادِ وَمِثْلُهُ نَفْيُ الْإِجْزَاءِ وَقِيْلَ أَوْلَى بِالْفَسَادِ

Menafikan diterimanya sebuah perbuatan, menurut satu versi, merupakan dalil sahnya sebuah perbuatan. Versi lain, merupakan dalil *fasad* (tidak sah). Dan yang menyamai menafikan diterimanya sebuah perbuatan adalah menafikan *ijza* (mencukupi). Pendapat lain, (menafikan *ijza'*) lebih menunjukkan *fasad*.

KEMUTLAKAN *NAHI* MENUNJUKKAN *FASAD*

Menurut pendapat Ashah, kemutlakan *nahi,* meskipun berbentuk *tanzih* menunjukkan *fasad* (rusaknya perkara yang dilarang), baik berbentuk ibadah atau selain ibadah. Hal ini manakala sasaran *nahi*

---

[30] *Ibid,* hal. 214

kembali[31] pada hal-hal sebagai berikut;

1. *'Ain manhi 'anhu* (*dzatiyah* perkara yang dilarang). Seperti larangan shalat dan puasa bagi wanita yang sedang mengalami haid. Dengan dalil HR. Bukhari:

   أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ

   "Bukankah jika sedang mengalami haid maka ia tidak dapat melaksanakan salat dan puasa?"

   Dalil ini menunjukkan shalat dan puasa dilarang dari segi *dzatiah* (bentuknya) sebagai shalat dan puasa. Contoh lain, larangan berzina, demi menjaga garis keturunan.

2. *Juz manhi 'anhu* (bagian dari perkara yang dilarang). Seperti, larangan jual beli janin dalam perut induknya. Karena tidak adanya barang yang diperjualbelikan, dimana hal ini termasuk rukun dalam jual beli. Contoh lain, larangan jual beli *hashat* (kerikil)[32]. Karena tidak adanya shighat dalam transaksi. Dan shighat termasuk rukun akad.

3. *Lazim manhi 'anhu* (sesuatu yang tidak terpisah dari perkara yang dilarang). Seperti, larangan menjual satu dirham, dibeli dengan dua dirham. Karena memuat tambahan dalam salah satu alat tukarnya, dimana hal ini tidak terpisah dari syarat yang dihasilkan dari terwujudnya akad semacam itu. Contoh lain, larangan melakukan shalat sunnah mutlak[33] di waktu-waktu makruh[34]. Karena tidak sahnya shalat yang dilakukan pada waktu-waktu ini, dimana waktu tidak bisa terpisah dari shalat.

4. Tidak jelas sasaran kembalinya *nahi.* Hal ini disampaikan Imam Ibn Abd As-Salam. Karena memenangkan faktor penuntut ke-*fasad*-an atas faktor lainnya. Seperti larangan menjual makanan, sampai dilakukan penakaran *sha'.*

---

[31] Maksud 'sasaran *nahi* kembali' adalah penyimpulan *'illat*-nya. Sasaran tempat kembalinya *nahi* adalah *'illat* dari *nahi.* Semisal dikatakan, "*Nahi* kembali pada *'ain*", maka artinya *'ain* tersebut menjadi *'illat* dari *nahi. Ibid,* hal. 216

[32] Ada beberapa penafsiran bai' hashat, 1). Penjual mengatakan, "aku jual pakaian yang terkena lemparan kerikil dari beberapa pakaian yang ada di sini". 2). Salah satu dari dua orang yang bertransaksi mengatakan, "jika kamu melempar kerikil ini, maka baju ini dijual dengan harga seribu". 3). Penjual mengatakan, "aku jual barang ini, dan kamu berhak khiyar sampai adanya lemparan batu". Ibn Hajar, Tuhfah al-Muhtaj, vol IV hal.294.

[33] Shalat yang dilarang adalah shalat yang tidak memiliki waktu khusus atau tidak dilatarbelakangi sabab yang mendahului (مُتَقَدِّم) seperti shalat yang diqadla', atau sabab yang membarengi (مُقَارِن) seperti shalat janazah.

[34] Yakni saat terbit matahari, *istiwa'* di selain hari Jum'at, setelah shalat ashar dan subuh, dan saat kuningnya matahari menjelang tenggelam.

Semua *nahi* di atas menunjukkan *fasad,* karena perkara *makruh* dituntut untuk ditinggalkan, sedangkan *ma'mur bih* (perkara yang diperintahkan) dituntut untuk dilakukan. Sehingga terjadilah saling menafikan antara keduanya.

Namun apabila sasaran nahi diarahkan pada أَمْرٍ خَارِجٍ غَيْرِ لاَزِمٍ (faktor eksternal yang terpisah), maka tidak menunjukkan *fasad* (rusaknya) perbuatan yang dilarang. 1). Bidang ibadah, contoh, berwudlu menggunakan air hasil ghashab, shalat di atas tanah ghashab. Sasaran larangan di sini bukan *dzatiah* wudhu dan shalatnya, namun pada faktor eksternal yang membarengi keduanya, berupa ghashab yang diharamkan. Sehingga shalatnya sah, namun ghashabnya tetap haram. 2) Bidang muamalah, contoh jual beli yang dilakukan tepat saat adzan Jum'at. *Nahi* dalam hal ini mengarah pada faktor eksternal berupa khawatir kehilangan shalat jum'at, tidak mengarah pada dzatiah jual belinya. Karena yang diharamkan bukan hanya jual beli, namun segala tindakan yang mengakibatkan hilangnya shalat jum'at. Hilangnya shalat merupakan unsur yang berbarengan dengan jual beli. Dan hal ini tidak menetap (mungkin terpisah), karena terkadang bisa terjadi akibat jual beli, bisa juga akibat selain jual beli.

Berpijak pada pendapat Ashah ini, ulama berselisih pendapat mengenai perspektif penunjukkan *fasad* pada *nahi. Pendapat Ashah* mengatakan secara syara'. Karena *fasad* tidak mungkin difahami dari selain syara'. *Pendapat kedua,* secara lughat. Karena pakar lughat bisa memahaminya dari redaksi yang digunakan. *Pendapat ketiga,* secara makna (makna akal). Karena *nahi* menunjukkan jeleknya perkara yang dilarang, dimana hal ini pijakan disyariatkannya sesuatu.

Pendapat kedua, kemutlakan *nahi* menunjukkan fasad dalam ibadah saja. Dan fasad pada selain ibadah, adalah sebab faktor eksternal (*khariji*), seperti tidak terpenuhinya rukun atau syarat.

Pendapat ketiga, berfaidah *fasad* secara mutlak, meskipun kembali pada faktor faktor eksternal (أَمْرٍ خَارِجٍ). Sehingga menghukumi batal wudhunya seseorang yang menggunakan air hasil ghashab dan shalat di tempat hasil ghashab. Dan lafadz *nahi* secara hakikat diperuntukkan menunjukkan *fasad* tersebut. Meskipun pada sebagian kasus *fasad* hilang karena faktor adanya dalil lain. Sebagaimana larangan dalam men-*thalak* istri dalam kondisi haid. Dijelaskan dalam bab amr terdahulu, perintah untuk merujuk istri merupakan dalil bahwa *nahi* dalam hal ini tidak menunjukkan *fasad.* (lihat dalam HR. Bukhari-Muslim di bab amr).

Pendapat keempat, *nahi* tidak berfaidah *fasad* secara mutlak. Dan

b. Apabila tidak dibarengi maksiat, maka penafian *qabul* menyimpulkan *fasad.* Karena dilatarbelakangi tidak terpenuhinya syarat dalam sebuah ibadah. Contoh;

- لاَ تُقْبَلُ صَلاَةُ أَحَدِكُمْ إذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ

  "Tidak diterima shalat seseorang di antara kalian ketika berhadats, sampai dia berwudhu"

- لاَ تُقْبَلُ صَلاَةُ حَائِضٍ إلاَ بِخِمَارٍ

  "Tidak diterima shalat wanita yang mencapai umur haid, kecuali dengan kerudung mukena"

Dalam dua contoh ini syarat ibadah tidak terpenuhi, yakni suci dari hadats pada contoh pertama, dan menutup aurat pada contoh kedua.

Silang pendapat juga terjadi dalam penafian *ijza'* (mencukupi), apakah menunjukkan *fasad* atau sah?. Di sini ada tiga pendapat.

1. Menunjukkan *fasad,* berpijak pada pendefinisian *ijza'* adalah اَلكِفَايَةُ فِي سُقُوْطِ الطَّلَبِ (mencukupi dalam melepaskan tuntutan).
2. Menunjukkan sah, berpijak pada pendefinisian *ijza'* adalah إِسْقَاطُ القَضَاءِ (menggugurkan tuntutan *qadla'*). Karena perkara yang belum menggugurkan *qadla',* terkadang dihukumi sah, seperti shalat seseorang yang tidak bisa berwudhu dan tayammum.
3. Lebih menunjukkan *fasad* dibandingkan penafian *qabul.* Karena hati lebih mudah memahami bahwa penafian *ijza'* mengarah pada tidak adanya *i'tidad* (lengkap syarat-rukunnya). Dan terkadang ditemukan ibadah yang sah, meskipun tanpa *qabul* (diterima dan berpahala), namun tidak ditemukan ibadah yang sah, manakala *ijza'* tidak ada. Contoh HR. Daruquthni;

   لاَ تُجْزِئُ صَلاَةٌ لاَ يَقْرَأُ الرَّجُلُ فِيهَا بِأُمِّ القُرْآنِ

   "Tidak mencukupi shalat yang di dalamnya seseorang tidak membaca Ummil Qur'an"[36]

[36] *Ibid*, hal 217

'AM (LAFADZ UMUM)

اَلْعَامُ

الْعَامُ لَفْظٌ يَسْتَغْرِقُ الصَّالِحَ لَهُ بِلَا حَصْرٍ، وَالْأَصَحُّ دُخُوْلُ النَّادِرَةِ وَغَيْرُ الْمَقْصُوْدَةِ فِيْهِ وَأَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ مَجَازًا وَأَنَّهُ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ فَقَطْ وَيُقَالُ لِلْمَعْنَى أَعَمُّ وَلِلَّفْظِ عَامٌّ	*'Am* (lafadz umum) adalah lafadz yang menghabiskan makna yang pantas bagi lafadz tersebut tanpa batas. Menurut pendapat Ashah, perkara yang jarang (*nadirah*) dan yang tidak disengaja (*ghair al-maqshudah*) masuk dalam cakupan hukum 'am. Dan bahwa *'am* terkadang berbentuk majaz. Serta bahwasanya sifat umum termasuk *'awaridh* (sifat-sifat) yang masuk pada sisi lafadz saja. Pendapat lain, juga pada sisi makna. Dan diucapkan istilah *a'am* (lebih umum) untuk makna, dan *'am* (umum) untuk lafadz.

DEFINISI *'AM*

'Am (lafadz umum) adalah lafadz yang menghabiskan makna yang pantas bagi lafadz tersebut tanpa batas. Dari definisi ini disimpulkan beberapa hal;

1. Dari kata-kata 'lafadz', disimpulkan bahwa *'am* termasuk sifat-sifat lafadz. Dimana yang dikehendaki di sini adalah satu lafadz, bukan lafadz banyak yang menunjukkan perkara yang juga banyak.
2. Maksud kata-kata 'menghabiskan' adalah mencakup dengan sekali diucapkan (*daf'atan*). Mengecualikan *nakirah* dalam kalam *itsbat*, baik berbentuk mufrad, tatsniyah atau jamak, juga *isim 'adad* ditinjau dari selain individu maknanya. Hal ini karena keduanya makna yang pantas bagi lafadz tersebut dengan cara *badal* (saling mengganti). Contoh;
   - أَكْرِمْ رَجُلاً (*Mulyakan seorang laki-laki!*)
   - تَصَدَّقْ بِخَمْسَةِ دَرَاهِمَ (*Sedekahlah dengan lima dirham!*).
3. Dari kata-kata 'yang pantas bagi lafadz tersebut', memasukkan lafadz yang terpakai pada dua makna hakikatnya, atau hakikat dan majaz, atau dua makna majaznya.
4. Dari kata-kata 'tanpa batas', mengecualikan *isim 'adat* ditinjau dari individu maknanya dan *nakirah* yang di-*tatsniyah*-kan. Karena keduanya menghabiskan makna yang pantas, namun terbatas.

AS-SHURAH AN-NADIRAH* DAN *GHAIRU AL-MAQSHUDAH* DALAM *'AM

As-shurah an-nadirah adalah perkara atau sebuah bentuk kasus yang jarang terjadi dan pada umumnya tidak terbersit dalam hati *mutakallim* (pembicara). Menurut pendapat *ashah, as-shurah an-nadirah* masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang keumuman lafadznya. Menurut pendapat lain, tidak masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang pada tujuannya. Contoh, silang pendapat tentang *musabaqah* (berlomba) dengan tunggangan gajah. Pendapat *ashah* memperbolehkan, karena keumuman hadits riwayat Abi Dawud;

لاَ سَبَقَ إِلاَّ فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ

"Tidak ada musabaqah yang boleh, selain dalam hewan bertapak, atau berkuku atau dalam panah"

Dalam hal ini gajah termasuk hewan yang bertapak. Pendapat lain, tidak diperbolehkan. Karena *musabaqah* (berlomba) dengan tunggangan gajah jarang dilakukan.

Sedangkan *ghair al-maqshudah* adalah perkara atau bentuk kasus yang bukan menjadi tujuan, meskipun terkadang terbersit dalam hati pembicara dan meskipun umum terjadi. Menurut pendapat *ashah, ghair al-maqshudah* masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang keumuman lafadznya dan tujuan pembicara tidak mungkin dibatasi. Menurut pendapat lain, tidak masuk dalam cakupan hukum 'am, karena memandang pada tujuannya. Contoh, apabila seorang majikan mewakilkan seseorang untuk membeli beberapa hamba sahaya dari Fulan, dimana di antara mereka ada orang-orang yang menjadi merdeka jika dimiliki majikan tersebut, sedangkan majikan tersebut tidak mengetahuinya. Maka menurut *ashah,* pembelian tersebut sah, karena mengacu pada masalah ketika seorang majikan mewakilkan seseorang membeli hamba sahaya, kemudian orang tersebut membeli hamba sahaya yang menjadi merdeka jika dimiliki majikan tersebut.

Dalam hal ini apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan *as-shurah an-nadirah* atau *ghair al-maqshudah* menjadi tujuan pembicara, maka dipastikan keduanya masuk dalam cakupan hukum 'am[37].

***'AM* TERKADANG BERBENTUK MAJAZ**

Menurut pendapat *ashah,* bahwa 'am terkadang berbentuk majaz. Hal ini manakala majaz dibarengi salah satu dari *adat* (perangkat) 'am.

[37] *Ibid*, hal 219

Contoh,

جَاءَنِي الْأُسُودُ الرُّمَاةُ إِلاَّ زَيْدًا

"Telah datang kepadaku, para pemberani, yang ahli-ahli memanah, kecuali Zaid"
Hal ini dikarenakan tidak ada satupun ulama pakar lughat menyatakan bahwa perangkat alif dan lam dan *nakirah* dalam konteks *nafi* hanya berfaidah dalam hakikat saja. Pendapat *shahih* di atas berlandaskan dalil sebuah hadits riwayat Imam Hakim dalam Al-Mustadrak;

الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ إِلاَّ أَنَّ اللهَ أَبَاحَ فِيهِ الْكَلاَمَ

"Thawaf di Baitullah seperti shalat, hanya saja sesungguhnya Allah SWT memperbolehkan berbicara di dalamnya"

Penyebutan thawaf sebagai 'shalat' adalah majaz, dan keberadaan *istitsna'* dalam hadits tersebut adalah tolak ukur adanya lafadz 'am. Hal ini menunjukkan penetapan bahwa thawaf seperti shalat bersifat umum.

Pendapat kedua, majaz tidak bisa bersifat umum, karena majaz ditetapkan menyalahi hukum asal sebab adanya *hajat* (kebutuhan). Dan di dalam majaz yang berbarengan dengan *adat* (perangkat) umum, *hajat* ini bisa dipenuhi oleh sebagian *afrad* (individu makna). Sehingga tidak boleh menghendaki seluruh *afrad* kecuali ada *qarinah,* seperti adanya *istitsna'* dalam dua contoh di atas. Mereka menukil pendapat ini dari sebagian kalangan Syafi'iyyah yang mendasari pendapat mereka dengan hadits ;

لاَ تَبِيعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلاَ الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ

"Jangan kalian semua menjual satu dirham dengan dua dirham dan barang yang ditakar satu sha' dengan dua sha'"

Kata الصَّاعَ terpakai secara majaz, dan yang dimaksud adalah مَكِيلُ الصَّاعِ (benda yang ditakar dengan ukuran 1 sha'). 'Barang yang ditakar' di sini tidak dijadikan umum, dan cukup dimaknai dengan sebagian benda yang bisa ditakar, yakni makanan. Karena menurut kalangan Syafi'iyyah, *'illat* haramnya riba pada selain emas dan perak adalah *thu'mu* (makanan). Untuk membuktikan bahwa makna yang dikehendaki adalah sebagian benda yang bisa ditakar, yakni makanan, bukan seluruhnya, bisa disimak dalam HR. Muslim:

لاَ صَاعَيْ تَمْرٍ بِصَاعٍ وَلاَ صَاعَيْ حِنْطَةٍ بِصَاعٍ وَلاَ دِرْهَمًا بِدِرْهَمَيْنِ

"Tidak boleh menjual dua sha' kurma dengan satu sha' kurma, dua sha' gandum dengan satu sha' gandum, dan satu dirham dengan dua dirham"[38]

[38] *Ibid*, hal 220 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol I hal. 401-403

'AM ADALAH BAGIAN DARI *'AWARIDH AL-ALFADZ*

Pendapat *ashab*, sifat umum termasuk *'awaridh* (sifat-sifat) yang masuk pada sisi lafadz saja, bukan sisi makna. Yang dikehendaki dari hal ini bukanlah mensifati lafadz dengan umum tanpa menghiraukan maknanya. Namun yang dikehendaki tetap dengan memandang maknanya yang mengandung sesuatu yang banyak.

Pendapat lain, sifat umum juga termasuk *'awaridh* (sifat-sifat) yang masuk pada sisi makna. Ketika ada penyebutan lafadz 'am, maka juga ada penyebutan makna 'am secara hakikat. Baik berbentuk *dzihniy* (di hati), seperti makna الإِنْسَانِ (manusia) atau *kharijiy* (realitas), seperti makna الْمَطَرِ (hujan) dan الْخِصْبِ (subur). Karena sudah masyhur dari semisal الإِنْسَانِ mencakup laki-laki dan wanita.

Versi lain menyatakan, sifat umum merupakan *'awaridh* makna *dzihniy* (dalam hati) secara hakikat. Karena adanya pencakupan pada beberapa makna. Berbeda dengan *kharijiy,* maka bisa disifati umum hanya secara majazi. Karena setiap perkara yang realitasnya ada, pasti terbatasi dengan tempat dan keadaan tertentu yang tidak ditemukan pada yang lain. Sehingga mustahil memuat banyak makna. Hujan dan subur di satu tempat semisal, pasti berbeda dengan hujan dan subur di tempat lain.

Dalam tradisi ulama ushul, penggunaan istilah *a'am* (lebih umum) dan *akhash* (lebih khusus) untuk makna, serta istilah *'am* (umum) dan *khash* (umum) untuk lafadz. Hal ini untuk membedakan antara *ad-dal* (petunjuk) dan *al-madlul* (yang ditunjukkan). Menurut Imam Al-Qarafi, penggunaan shighat *af'al at-tafdhil* dalam makna, dikarenakan makna lebih penting dibanding lafadz[39].

وَمَدْلُوْلُهُ كُلِّيَّةٌ أَيْ مَحْكُوْمٌ فِيْهِ عَلَى كُلِّ فَرْدٍ مُطَابِقَةً إِثْبَاتًا أَوْ سَلْبًا	Makna yang ditunjukkan lafadz 'am berbentuk *kuliyyah,* artinya yang dihukumi adalah setiap individu secara *muthabaqah* (sepadan), baik dari sisi positifnya maupun dari sisi negatifnya.

MADLUL DARI LAFADZ *'AM*

Penghukuman atas sebuah perkara terbagi menjadi beberapa macam, yaitu;

1. *Kulliyyah* (general), adalah menghukumi satu persatu individu (per-individu) yang ada di suatu kelompok secara keseluruhan.
   Contoh; كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (*Setiap yang berjiwa akan merasakan mati*).

[39] *Ibid*, hal 221 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 207

2. *Kull* (seluruh, kolektif), adalah menghukumi kumpulan (*majmu'*) dari seluruh individu atau kumpulan dari sebagian individu. Dalam arti, hukum ditetapkan pada saat individu-individu tersebut berkumpul, sehingga pada saat individu-individu tersebut terpisah, hukum tidak mengikuti satu persatunya. Contoh 01 ; QS. Al-Haqqah : 71

وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ

"Dan pada hari itu delapan Malaikat menyangga 'Arsy Tuhanmu di atas mereka".

Pada contoh pertama ini, hukum "menyangga '*arsy*" ditetapkan pada kumpulan (*majmu'*) delapan malaikat, bukan pada keseluruhan (*jami'*) dari mereka. Karena jika hukum "menyangga '*arsy*" ditetapkan pada keseluruhan (*jami'*), maka tentunya satu persatu dari delapan malaikat mampu menyangga '*arsy* sendirian. Sedangkan kenyataan yang terjadi, penyangga '*arsy* adalah kumpulan delapan malaikat.

3. *Kully* (substansial), adalah menghukumi hakikat sebuah perkara, tanpa memandang individu-individu maknanya.
   Contoh; الرَّجُلُ خَيْرٌ مِنَ الْمَرْأَةِ (*Hakikat laki-laki lebih baik dari perempuan*)
   Di sini yang dihukumi bukan per individu, karena banyak individu perempuan mengungguli individu laki-laki.

Dalam hal ini hukum yang berada dalam lafadz 'am termasuk jenis pertama, yakni *kuliyyah,* bukan *kull* atau *kulliy.* Artinya, hukum ditetapkan pada setiap individu secara *muthabaqah* (sepadan). Hal ini baik berbentuk *itsbat* (positif), seperti khabar atau amr, contoh;

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

Firman Allah SWT ini menempati posisi kata-kata ;

أُقْتُلُوْا زَيْداً الْمُشْرِكَ، وَعَمْرًا الْمُشْرِكَ وَهَكَذاَ.....

"Bunuhlah Zaid yang musyrik, 'Amr yang musyrik, dan seterusnya......"

Sampai tidak tersisa individu dari musyrikin, semuanya tercakup dalam lafadz tersebut. Maupun berbentuk *salb* (negatif), seperti nafi atau nahi. Contoh;

وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ(الأنعام : ١٥١)

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya)"

Imam Al-Qarafi mengingkari penunjukkan hukum secara *muthabaqah* di atas. Beliau mengatakan bahwa penunjukkan secara

muthabaqah adalah penunjukkan sebuah lafadz atas *musamma* (makna yang dikandung) secara sempurna. Dalam contoh di atas, lafadz 'am tidak dibuat untuk menunjukkan makna Zaid saja, sehingga penunjukkan atas Zaid dan lain-lain bukan secara *muthabaqah*. Pernyataan *mardud,* dan ditanggapi oleh Imam Al-Ashbihani, bahwa firman Allah SWT, فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ secara hukum dianggap sepadan dengan banyak *jumlah*, yakni makna yang berulang kali akibat pencakupan atas perindividu. Sehingga lafadz tersebut tidak menunjukkan membunuh Zaid yang musyrik dari sisi keberadaannya sebagai Zaid, namun ditunjukkan oleh keumumannya sebagai bagian dari banyak *jumlah* tersebut. Dan makna yang tersimpan dari sekumpulan itu menunjukkannya secara *muthabaqah*[40].

وَدِلَالَتُهُ عَلَى أَصْلِ الْمَعْنَى قَطْعِيَّةٌ وَعَلَى كُلِّ فَرْدٍ ظَنِّيَّةٌ فِيْ الْأَصَحِّ وَعُمُوْمُ الْأَشْخَاصِ يَسْتَلْزِمُ عُمُوْمَ الْأَحْوَالِ وَالْأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ عَلَى الْمُخْتَارِ	Penunjukan lafadz 'am atas makna aslinya adalah bersifat *qath'iy* (pasti). Dan penunjukan atas setiap individunya secara khusus adalah bersifat *dhanniy,* menurut pendapat Ashah. Dan keumuman beberapa sosok, menetapkan umumnya keadaan, waktu dan tempat, menurut pendapat terpilih.

PENUNJUKKAN *'AM* ATAS MAKNA ASLI DAN SETIAP INDIVIDU

Ulama menyepakati, penunjukan lafadz 'am atas makna aslinya adalah bersifat *qath'iy* (pasti). Makna asli tersebut adalah satu dalam bentuk *mufrad,* dua dalam bentuk *tatsniyah,* dan dua atau tiga dalam bentuk *jamak*. Dan ulama berbeda pendapat mengenai penunjukannya atas setiap individu secara khusus.

1. Bersifat *dhanniy*. Karena adanya kemungkinan *takhsish,* meskipun pentakhsish belum jelas. Dimana keberadaan *takhsish* dalam lafadz 'am banyak terlaku.
2. Bersifat *qath'iy*. Karena makna lafadz 'am mengharuskan mengarah pada perindividu secara pasti. Sehingga berstatus *qath'iy,* sampai terbukti tidak demikian, sebab adanya *takhsish*[41].

---

[40] *Ibid*, hal 222 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 208

[41] Implikasi pendapat kedua ini, terlarangnya mentakhsish Al-Qur'an dan As-Sunnah mutawatir dengan *khabar ahad* dan *qiyas,* berbeda dengan pendapat pertama._*Ibid*, hal 224

Perdebatan ini terjadi apabila tidak ditemukan *qarinah*. Apabila ditemukan *qarinah* yang menunjukkan bahwa makna yang dimaksud menyeluruh (*ta'mim*) dan tidak ada *takhsish*, maka ulama sepakat penunjukkannya atas setiap individu bersifat *qath'iy*. Contoh yang di dalamnya terdapat *qarinah* berupa akal;

وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (المائدة : ٩٧)

"Dan bahwa sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"[42]

KEUMUMAN PELAKU MENETAPKAN KEUMUMAN KEADAAN, WAKTU DAN TEMPAT

Pendapat terpilih menyatakan, keumuman dalam para pelaku menetapkan keumuman beberapa keadaan, waktu dan tempat. Karena pelaku tidak bisa terlepas dari semuanya. Contoh 01,

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

Maksud ayat ini, setiap musyrik dalam semua keadaan, waktu dan tempat. Hanya saja pelaku akad *dzimmah* (jaminan perlindungan) dan *hudnah* (gencatan senjata) disendirikan hukumnya melalui *takhsish*.

Pendapat kedua, lafadz yang umum menjelaskan para pelaku adalah *muthlaq* dalam keadaan, waktu dan tempat. Karena tidak ada shighat umum yang menjelaskan aspek-aspek tersebut. Sehingga contoh فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ di atas mencakup setiap musyrik, namun tidak berlaku umum dalam semua keadaan, hingga sampai membunuh dalam keadaan ada jaminan (*dzimmah*), juga tidak dalam semua waktu, hingga menunjukkan boleh memerangi di hari Ahad semisal, serta tidak dalam semua tempat, hingga menunjukkan untuk memerangi kaum musyrik Negara India misalnya. Dan hal-hal yang menurut pendapat pertama sebagai pen-*takhsish*, merupakan *mubayyin* (penjelas) atas maksud makna yang dimutlakkan. Namun pendapat ini disangkal, bahwa keumuman di sini secara *istilzam* (penetapan kelaziman), bukan secara *wadha'*, sehingga tidak membutuhkan shighat[43].

مَسْأَلَةٌ : كُلٌّ وَالَّذِيْ وَالَّتِيْ وَأَيٌّ وَمَا وَمَتَى أَيْنَ وَحَيْثُمَا وَنَحْوُهَا لِلْعُمُوْمِ	**Permasalahan :** lafadz كُلٌّ, الَّذِي, الَّتِي, أَيٌّ, مَا, مَتَى, أَيْنَ, حَيْثُمَا, dan yang menyamai, menunjukkan makna umum secara hakikat, menurut Ashah.

---

[42] *Ibid*, hal 224
[43] *Ibid*

حَقِيْقَةٌ فِيْ الأَصَحِّ كَالْجَمْعِ الْمُعَرَّفِ
بِاللَّامِ أَوِ الإِضَافَةِ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ
عَهْدٌ وَالْمُفْرَدُ كَذَلِكَ وَالنَّكِرَةُ فِيْ
سِيَاقِ النَّفْيِ لِلْعُمُوْمِ وَضْعًا فِيْ
الأَصَحِّ نَصًّا إِنْ بُنِيَتْ عَلَى الْفَتْحِ
وَظَاهِرًا إِنْ لَمْ تَبْنِ وَقَدْ يَعُمُّ اللَّفْظُ
عُرْفًا كَالْمُوَافَقَةِ عَلَى قَوْلٍ مَرَّ،
وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ أَوْ
مَعْنًى كَتَرْتِيْبِ حُكْمٍ عَلَى وَصْفٍ
وَكَالْمُخَالَفَةِ عَلَى قَوْلٍ مَرَّ
وَالْخِلَافُ فِيْ أَنَّ الْمَفْهُوْمَ لَا عُمُوْمَ
لَهُ لَفْظِيٌّ

Seperti juga lafadz jamak yang dimakrifatkan dengan *alif lam* atau *idhafah*, selama tidak nyata berfaidah *'ahdu* (diketahui). Lafadz mufrad (yang dimasuki alif lam) juga demikian.
Lafadz nakirah dalam rangkaian kalam nafi menunjukkan makna umum secara *wadha'* (asal pembuatan), menurut Ashah. Dan berbentuk *nash* apabila dimabnikan *fathah*, serta berbentuk *dhahir* apabila tidak dimabnikan.
Terkadang lafadz diumumkan secara 'urf, seperti *mafhum muwafaqah,* menurut pendapat terdahulu. Dan contoh ayat ;

وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ

Atau secara makna, seperti meruntutkan hukum atas sifat dan seperti *mafhum mukhalafah,* menurut pendapat terdahulu.
Perbedaan pendapat bahwa mafhum tidak memiliki makna umum bersifat lafdzi.

SHIGHAT-SHIGHAT LAFADZ *'AM*

Shighat-shighat lafadz *'am* (umum) secara keseluruhan terbagi sebagai berikut;

I. Umum berdasarkan ketetapan (*wadla'*) lughat. Terbagi dua;

A. Ketetapan lughat murni tanpa *qarinah*. Ada 5 macam;

1. Seimbang digunakan pada yang berakal dan tidak berakal. Lafadznya adalah sebagai berikut;

a. كُلٌّ, termasuk shighat paling kuat. Contoh:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ

"Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati"

b. أَيٌّ, baik *istifham*, *syarthiyah* atau *maushul.* Contoh,

أَىُّ عَبِيْدِىْ جَاءَكَ أَحْسِنْ اِلَيْهِ

"Siapapun budak-budakku datang padamu, maka berbuatlah baik padanya"

وَأَيُّ الأَشْيَاءِ أَرَدْتَ أَعْطَيْتُكَهُ

"Apapun perkara-perkara yang kamu inginkan, aku akan memberimu perkara itu"

c. اَلَّذِيْ, baik *mufrad, tastniyah*, atau *jamak*. Contoh :

أَكْرِمْ الَّذِيْ جاَءَكَ

"Mulyakan orang laki-laki yang mendatangimu"

وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا

"Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya".

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

"Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan Kepada mereka jalan-jalan Kami".

d. الَّتِيْ, Contoh : أَكْرِمْ الَّتِيْ جاَءَكَ (*Mulyakan seorang perempuan yang mendatangimu*)

e. جَمِيْعٌ, Contoh : جاَءَ جَمِيْعُ القَوْمِ (*Telah datang seluruh kaum*)

f. سَائِرٌ, yang diambil dari makna akar kata سُوْرٌ (tembok batas kota) bukan dari سُؤْرٌ (sisa). Contoh:

خَرَجَ سَائِرُ القَوْمِ لِلْجِهَادِ

"Telah keluar seluruh kaum untuk berjihad"

2. Untuk yang berakal secara hakikat, namun terkadang dipakai yang tidak berakal secara majaz, yaitu lafadz مَنْ. Umum digunakan untuk laki-laki atau perempuan, merdeka atau budak. Baik berbentuk *syarthiyah*, contoh:

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ

"Barangsiapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu".

Atau *istifhamiyah*, contoh:

مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا

"Siapakah yang membangkitkan kami dari tempat tidur kami (kubur)?".

Atau *maushulah*, contoh:

وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

"Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi".

3. Untuk yang tidak berakal secara hakikat, namun terkadang dipakai yang berakal secara majaz, yakni lafadz ما.

Baik berbentuk *syarthiyah*, contoh:

وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّٰهُ

"Dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya".

Atau *istifhamiyah*, contoh:

فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ

"Berkata (pula) Ibrahim: "Apakah urusanmu yang penting (selain itu), hai para utusan?"

Atau *maushulah*, contoh:

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ

"Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal".

4. Untuk keterangan waktu saja, yakni lafadz مَتَى. Baik berbentuk *istifhamiyah*, contoh:

مَتَى هَذَا الْوَعْدُ

"Dan mereka berkata: "Kapankah (datangnya) janji ini?".

Atau *syarthiyyah*, contoh:

مَتَى جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ

"Kapanpun engkau mendatangiku, aku akan memuliakanmu".

5. Untuk keterangan tempat saja, yakni lafadz أَيْنَ. Baik berbentuk istifhamiyah, contoh:

أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ

"Di manakah sekutu-sekutu-Ku itu (yang karena membelanya) kamu selalu memusuhi mereka (nabi-nabi dan orang-orang mu'min)?"

Atau *syarthiyyah*, contoh:

أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللّٰهُ

"Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat)".

Selain itu ada lafadz حَيْثُمَا yang berbentuk syarthiyah, contoh:

وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

"Dan di mana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya".

Ulama berselisih pendapat mengenai makna hakikat dari shighat-shighat tersebut di atas.

1. Pendapat *ashah,* secara hakikat menunjukkan makna umum, karena hal ini yang lekas difahami oleh hati. Disampaikan oleh Jumhur.
2. Pendapat kedua, secara hakikat menunjukkan makna khusus. Yaitu menujukkan satu dalam selain bentuk jamak, dan menunjukkan tiga dalam bentuk jamak. Karena makna inilah yang diyakini. Sedangkan pemakaian shighat-shighat ini pada makna umum adalah majaz.
3. Pendapat ketiga, secara hakikat menunjukkan makna umum dan khusus, dan termasuk dipersekutukan. Hal ini dikarenakan shighat-shighat tersebut terpakai pada keduanya. Padahal asal dari pemakaian adalah menggunakan makna hakikatnya.
4. Pendapat keempat, menangguhkan, artinya tidak jelas apakah secara hakikat menunjukkan umum atau khusus, atau keduanya.

B. Ketetapan lughat murni disertai *qarinah*. Ada 2 jenis:
   1. Qarinah dalam kalimat *itsbat* (positif), ada 4 macam;
      a. Jamak yang dimasuki *alif lam*, atau *al-jam'u al-mu'arraf* (jamak yang dimakrifatkan). Contoh:

         قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (المؤمنون : ١)

         "Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman"

      b. Jamak yang dimakrifatkan dengan *idhafah*, contoh:

         يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ (النساء : ١١)

         "Allah mensyari`atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu".

         Makna umum ini terlaku selama tidak nyata berfaidah *'ahdu* (diketahui). Dan jika nyata berfaidah *'ahdu,* maka diarahkan pada faidah ini, tidak berlaku umum. Berbeda dengan pendapat Imam Abi Hasyim, bahwa jamak yang dimasuki *alif lam* tidak menunjukkan umum secara mutlak, baik berfaidah *'ahdu* atau tidak. Namun menunjukkan *jenis* yang mewakili sebagian *afrad* (individu), karena itu makna yang diyakini, seperti ucapan;

تَزَوَّجْتُ النِّسَاءَ وَمَلَكْتُ الْعَبِيدَ

"Aku menikahi wanita, aku memiliki hamba sahaya"

Hal ini selama tidak ditemukan *qarinah* yang mengarahkan pada makna umum, seperti dua ayat di atas. Berbeda juga dengan pendapat Imam Haramain yang mengatakan, apabila memungkinkan berfaidah *'ahdu* (diketahui) dan *jenis,* dan keduanya tidak berdalil, maka berstatus *mujmal,* yang memungkinkan pada keduanya.

c. Mufrad yang dimakrifatkan dengan alif lam, disebut juga dengan *isim jinis.* Menunjukkan umum karena lekas dipahami oleh hati. Contoh:

وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ (البقرة : ٢٧٥)

"Allah telah menghalalkan jual beli"

Artinya, setiap jual beli, dan jual beli *fasid* (rusak) seperti riba disendirikan melalui *takhsish.* Makna umum ini terlaku selama tidak nyata berfaidah *'ahdu* (diketahui). Berbeda dengan pendapat Imam Ar-Razi, bahwa mufrad yang dimakrifatkan dengan *alif lam* tidak menunjukkan umum secara mutlak. Namun menunjukkan *jenis* yang mewakili sebagian *afrad* (individu), karena makna inilah yang diyakini. Seperti dalam lafadz;

لَبِسْتُ الثَّوْبَ وَشَرِبْتُ الْمَاءَ

"Aku memakai baju dan aku meminum air"

Hal ini selama tidak ditemukan *qarinah* yang mengarahkan keumumannya. Seperti contoh;

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا (العصر : ٢-٣)

"Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian. Kecuali orang-orang yang beriman"

Imam Haramain dan Al-Ghazali mengatakan, apabila lafadz *mufrad*-nya tidak dibedakan dari jenisnya menggunakan huruf *ta',* maka tidak bersifat umum, contoh, الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي, namun jika dibedakan dengan *ta',* maka bersifat umum, contoh,

لَا تَبِيعُوا التَّمْرَ بِالتَّمْرِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ

"Jangan kamu menjual kurma dengan kurma, kecuali saling menyamai"

Imam Al-Ghazali menambahkan, atau terbedakan dengan sifat *wahdah* (satu) pada mufradnya. Contoh, lafadz, الرَّجُلِ, karena bisa diucapkan, رَجُلٌ وَاحِدٌ (Satu laki-laki). Berbeda dengan yang tidak terbedakan dengan sifat *wahdah,* seperti contoh, الذَّهَبِ (emas).

d. Mufrad yang dimakrifatkan dengan *idhafah*, contoh:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ

"Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah Rasul".

2. Qarinah dalam kalimat *nafi* (negatif)
Terdapat dalam isim nakirah yang terletak dalam runtutan kalimat nafi, baik menggunakan مآ، لَمْ، لَنْ، لَيْسَ ataupun yang lainnya. Hanya saja *dalalah*-nya akan berbentuk *nash* apabila dimabnikan fathah, contoh:

لاَ رَجُلَ فِي الدَّارِ

"Tidak ada seorang laki-lakipun di dalam rumah"

Dan berbentuk *dzahir* apabila tidak mabni fathah, contoh:

مآ فِي الدَّارِ رَجُلٌ

"Tidak ada seorang laki-lakipun di dalam rumah"

Dalam hal ini ulama berselisih mengenai penunjukannya atas makna umum.

1. Secara *wadha'* (asal pembuatan) dengan *muthabaqah* (sepadan). Disampaikan Ashhab as-Syafi'i dan dipilih Imam Al-Qarrafi, karena hukum dalam lafadz 'am adalah atas per individu.
2. Secara kelaziman, karena memandang bahwa nafi, awal mulanya menunjukkan hakikat sesuatu, kemudian menjadi keharusan untuk menafikan per individu, agar hakikat menjadi hilang secara darurat

Hal-hal yang semakna dengan *nafi* hukumnya disamakan. Seperti *nahi*, contoh:

لاَ تَضْرِبْ أَحَداً

"Janganlah kamu memukul seseorang"

Atau *istifham inkari*, contoh:

هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا

"Apakah kamu mengetahui ada seorang yang sama dengan Dia (yang patut disembah)?"

Nakirah dalam dalam runtutan kalimat *syarthi* hukumnya juga disamakan. Contoh:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ

'Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah"[44].

II. Umum berdasarkan Urf

Termasuk dalam hal ini adalah penyandaran hukum pada *a'yan* (benda-benda). Contoh,

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (النساء : ٢٣)

"Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu"

Dalam hal ini 'urf mengalihkan dari pengharaman benda (ibu-ibumu), menuju pengharaman kesenangan yang menjadi tujuan utama dari kaum perempuan, seperti hubungan intim dan lain-lain.

Termasuk bagian ini adalah *mafhum mufawaqah*. Hal ini mengikuti pendapat lemah, bahwa *dalalah*-nya bersifat lafdziyyah. Baik *aulawi* (lebih tinggi) maupun *musawi* (menyamai). Contoh 01:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ

'Maka sekali-kali jangan kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah".

Urf dalam hal ini memindah lafadz dalam contoh di atas menuju makna segala macam perbuatan menyakiti yang lebih tinggi dibanding perkataan "*ah*", seperti memukul dan lain-lain. Contoh 02:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim".

Urf mengumumkan pada semua bentuk perusakan yang menyamai memakan harta dengan titik persamaan berupa membuat *dharar* (membahayakan) atas harta anak yatim.

[44] *Ibid*, hal 225-232, DR. Hasan Hito, Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami, juz III hal. 163-166

III. Umum berdasarkan makna

Batasannya adalah setiap hukum yang dikaitkan dengan sifat, sehingga menyimpulkan sifat tersebut menjadi *illat*-nya. Contoh:

اِقْطَعْ يَدَ السَّارِقِ

"Potonglah tangan orang yang mencuri"

أَكْرِمْ العَالِمَ

"Mulyakanlah orang alim"

Contoh-contoh di atas mengindikasikan bahwa sifat yang menjadi *illat* dari terbangunnya sebuah hukum. Sehingga secara akal menetapkan bahwa setiap ditemukan sifat tersebut, maka hukum juga ditemukan. Perantaraan akal inilah yang membantu lafadz-lafadz di atas menunjukkan sifat umum. Hal ini selama *alif lam* dalam contoh tersebut dijadikan *jenis* tidak dijadikan berfaidah umum atau *'ahdu* (diketahui). Karena jika dijadikan berfaidah umum, maka penunjukkan makna umum bukan lagi berdasarkan makna (akal), namun berdasarkan *wadha'*.

Termasuk dalam bagian ini adalah *mafhum mukhalafah,* mengikuti pendapat lemah, bahwa *dalalah* dari lafadz atas selain yang tersebut (*madzkur*) adalah kebalikan dari hukum *madzkur* secara makna (akal). Dalam arti, kalau saja lafadz yang disebutkan tidak menafikan hukum dari *maskut* (yang tidak tersebut), maka penyebutannya tidak berfaidah. Contoh,

مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ

"Menunda pembayaran hutang bagi orang yang kaya adalah zhalim"

Artinya, berbeda hukumnya dengan menunda pembayaran hutang dari selain orang kaya.

Perbedaan pendapat bahwa mafhum baik *muwafaqah* atau *mukhalafah* tidak memiliki makna umum, hanyalah retorika lafadz dan penamaan, terkait apakah bisa disebut lafadz umum, berpijak pada versi bahwa keumuman adalah sifat lafadz dan makna, atau tidak disebut lafadz umum, berpijak pada versi versi bahwa keumuman adalah sifat lafadz saja?[45].

---

[45] *Ibid,* DR. Hasan Hito, Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami, juz III hal. 163-166, Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 216, dan Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, An-Nafahat hal 74

وَمِعْيَارُ الْعُمُوْمِ الاِسْتِثْنَاءُ، وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْجَمْعَ الْمُنَكَّرُ لَيْسَ بِعَامٍ وَأَنَّ أَقَلَّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ وَأَنَّهُ يَصْدُقُ بِالْوَاحِدِ مَجَازًا وَتَعْمِيْمُ عَامٍ سِيْقَ لِغَرَضٍ وَلَمْ يُعَارِضْهُ عَامٌ آخَرُ وَتَعْمِيْمُ نَحْوَ لَا يَسْتَوُوْنَ وَلَا أَكَلْتُ وَإِنْ أَكَلْتُ لَا الْمُقْتَضِيْ وَالْمَعْطُوْفُ عَلَى الْعَامِ وَالْفِعْلُ الْمُثْبَتُ وَلَوْ مَعَ كَانَ وَالمُعَلَّقُ لِعِلَّةٍ لَفْظًا لَكِنْ مَعْنًى	Pendeteksi sifat umum adalah *istitsna'*. Pendapat Ashah, bahwa lafadz jamak yang dinakirahkan bukan lafadz umum. Dan batas minimal sesuatu yang dinamakan jamak adalah tiga. Dan bahwa jamak menunjukkan makna satu secara majaz. Dan menurut Ashah, menetapkan keumuman lafadz 'am yang didatangkan karena tujuan tertentu, dan tidak ditentang lafadz 'am yang lain. Juga menetapkan keumuman contoh seperti لَا يَسْتَوُوْنَ, dan لَا أَكَلْتُ, dan إِنْ أَكَلْتُ. Tidak menetapkan keumuman *muqtadhi,* lafadz yang di-*athaf*-kan pada lafadz 'am, fi'il yang *mutsbat* (positif), meskipun bersama kata كَانَ dan perkara yang dikaitkan dengan *'illat* secara lafadz, namun bisa bersifat umum secara makna.

BATASAN LAFADZ UMUM

Batasan dan pendeteksi sifat umum adalah *istitsna'*. Artinya, petunjuk atas keumuman dari sebuah lafadz adalah menerima *istitsna'* (pengecualian). Setiap lafadz yang sah diterapkan *istitsna'* darinya, berupa lafadz yang memiliki makna tanpa batas, maka itu adalah lafadz 'am, seperti jamak yang dimakrifatkan, karena dipastikan lafadz tersebut memuat *mustatsna* (perkara yang dikecualikan). Contoh,

جَاءَ الرِّجَالُ إِلاَّ زَيْدًا

"Beberapa laki-laki telah datang, selain Zaid"

Sedangkan pembuatan *istitsna'* dari jamak yang dinakirahkan hukumnya tidak sah, kecuali jika di-*takhsish*[46], maka bersifat umum pada bagian yang di-*takhsish* tersebut. Contoh,

قَامَ رِجَالٌ كَانُوا فِي دَارِكِ إِلاَّ زَيْدًا مِنْهُمْ

"Beberapa laki-laki yang ada di dalam rumahmu berdiri, selain Zaid dari mereka"

JAMAK YANG DI-*NAKIRAH*-KAN

Pendapat Ashah yang didukung Jumhur, bahwa lafadz jamak yang dinakirahkan dalam kalam *itsbat* (positif) tidak menunjukkan

[46] Maksud takhsish di sini adalah keberadaannya dibatasi. Dengan gambaran, lafadz itu digunakan untuk menunjuk sekumpulan orang terbatas, dengan keterbatasan yang terpantau secara realitas. Dimana *mukhathab* mengetahui di antara mereka ada Zaid_ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 233

keumuman. Dan justru diarahkan pada batas minimal jamak, karena hal ini adalah yang diyakini. Hal ini selama tidak ter-*takhsish.*

Pendapat kedua, jamak yang dinakirahkan menunjukkan keumuman. Karena jamak yang dinakirahkan selain menunjukkan pada batas minimal jamak (*aqallil jam'i*), juga menunjukkan seluruh *afrad* (individu makna) dan sekaligus menunjukkan makna antara keduanya. Sehingga diarahkan pada seluruh *afrad,* demi kehati-hatian. Hal ini manakala tidak ditemukan faktor pencegah (*mani'*). Namun apabila *mani'* ditemukan, maka secara pasti diarahkan pada batas minimal jamak (*aqallil jam'i*). contoh,

رَأَيْتُ رِجَالاً

"Aku melihat beberapa laki-laki"

Mani' dalam contoh ini adalah akal, dimana secara akal tidak mungkin melihat seluruhnya.

Perbedaan pendapat di atas, menurut segolongan ulama berlaku untuk *jamak qillah* dan *jamak katsrah.* Dan menurut Imam As-Shafiy Al-Hindi, hanya dalam *jamak katsrah,* tidak dalam *jamak qillah,* karena terbatas, sehingga bukan termasuk lafadz *'am*[47].

BATAS MINIMAL JAMAK ADALAH TIGA

Mengenai batas minimal sesuatu yang dinamakan jamak (*musamma al-jam'i*), ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, adalah tiga. Karena hal ini yang lekas dipahami hati.
2. Menurut pendapat lain, adalah dua. Pendapat ini mengambil dalil sebagai berikut;

إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا (التحريم : ٤)

"Jika kamu berdua bertaubat kepada Allah, maka sesungguhnya hati-hati kamu berdua telah condong (untuk menerima kebaikan)"

Redaksi jamak قُلُوبُكُمَا (hati-hati mereka) padahal maksud ayat ini ditujukan pada 'Aisyah RA dan Hafshah RA, dimana mereka berdua hanya memiliki dua hati.

Tanggapan pendapat pertama mengenai dalil ini, bahwa keduanya terpakai secara *majaz.* Faktor pemicu tercetusnya bahasa dalam ayat tersebut adalah menjauhi pengumpulan dua lafadz *tatsniyah* dalam *mudhaf*

[47] *Ibid,* hal. 233 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol I hal. 400

dan sesuatu yang memuat *mudhaf*, karena keduanya seperti satu kesatuan. Dalam hal ini *mudhaf*-nya adalah lafadz قُلُبُ (hati) dan *mudhaf ilaih*-nya adalah *dhamir* (kata ganti) berupa lafadz كُمَا, yang mewakili 'Aisyah RA dan Hafshah RA, dimana *mudhaf ilaih* secara makna memuat *mudhaf*, karena hati adalah bagian dari manusia[48].

JAMAK MENUNJUKKAN MAKNA SATU SECARA MAJAZ

Menurut pendapat *ashah*, bahwasanya jamak, baik *qillah* atau *katsrah*, baik dimakrifatkan atau dinakirahkan menunjukkan makna satu secara majaz. Karena jamak terpakai untuk makna satu. Seperti ucapan seorang laki-laki pada istrinya yang telah mempertontonkan kecantikannya kepada seorang laki-laki lain;

أَتَبَرَّجِينَ لِلرِّجَالِ؟

"Apakah kamu akan mempertontonkan kecantikanmu pada para laki-laki?"

Karena kemakruhan mempertontonkan kecantikan sama antara satu atau banyak laki-laki.

Pendapat lain, tidak menunjukkan makna satu secara majaz, juga tidak terpakai untuk makna satu. Dan jamak dalam contoh di atas sesuai dengan yang seharusnya. Karena maksud contoh di atas adalah bahwa wanita yang mempertontonkan kecantikan pada seorang laki-laki, biasanya juga melakukan hal serupa pada laki-laki lainnya[49].

LAFADZ 'AM UNTUK TUJUAN TERTENTU

Manakala lafadz 'am didatangkan dalam rangka tujuan tertentu, seperti *madh* (pujian), *dzamm* (celaan), dan menjelaskan ukuran, maka apakah lafadz *'am* tersebut ditetapkan bersifat umum?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat *ashah*, ditetapkan bersifat umum, apabila tidak ditentang lafadz *'am* lain yang didatangkan bukan untuk tujuan tersebut[50]. Dan apabila ditentang, maka ditetapkan bersifat umum dalam bagian yang ditentang. Contoh tanpa penentang;

   إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (الانفطار : ١٣-١٤)

---

[48] *Ibid*, hal. 234 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 218-219

[49] *Ibid*

[50] Namun bila lafadz *'am* lain yang menentang didatangkan untuk tujuan tertentu juga, maka keduanya bersifat umum, hingga terjadilah kontradiksi dua dalil *'am* dan membutuhkan *murajjih*. *Ibid*, hal. 235

"Sesungguhnya orang-orang yang banyak berbakti benar-benar berada dalam syurga yang penuh kenikmatan. Dan sesungguhnya orang-orang yang durhaka benar-benar berada dalam neraka".

Contoh disertai penentang;

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ (المؤمنون : ٥-٦)

"Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki"

Ayat ini didatangkan dalam konteks *madh* (pujian) dan secara lahiriyah bersifat umum mencakup dua wanita bersaudara yang dikumpulkan dalam kepemilikan sebagai budak. Namun ditentang ayat lain,

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ (النساء : ٢٣)

"Dan (haram) menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara"

Ayat ini memuat larangan mengumpulkan dua wanita bersaudara dalam kepemilikan sebagai budak, dan ayat ini didatangkan tidak dalam konteks *madh*. Sehingga makna ayat pertama diarahkan pada selain kasus dua wanita bersaudara yang dikumpulkan dalam kepemilikan sebagai budak. Hal ini dengan cara menganggap ayat pertama tidak dikehendaki memuat kasus tersebut.

2. Tidak ditetapkan bersifat umum secara mutlak. Karena lafadz tersebut tidak didatangkan untuk menetapkan keumuman, namun untuk tujuan tertentu.
3. Ditetapkan bersifat umum secara mutlak. Dan jika terjadi pertentangan akibat adanya dalil penentang, maka akan mempertimbangkan adanya *murajjih* (faktor yang mengunggulkan)[51].

KEUMUMAN لَا يَسْتَوُونَ, لَا أَكَلْتَ, DAN إِنْ أَكَلْتَ.

Menurut pendapat Ashah, menetapkan keumuman contoh semacam لَا يَسْتَوُونَ, yakni setiap lafadz yang menunjukkan penafian *istiwa'* (kesamaan) dan yang serupa, seperti penafian *musawah* (kesamaan), *tamatsul* (kesamaan), dan *mumatsalah* (saling menyamai). Contoh;

---

[51] Contoh ayat yang didatangkan dalam konteks *dzamm* (celaan) adalah QS. At-Taubah : 34; وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ (Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak). Ayat ini umum memuat perhiasan yang diperbolehkan. Namun ditemukan penentang hadits yang menjelaskan tidak tercakupnya perhiasan tersebut. Maka ayat tersebut diarahkan pada selain perhiasan yang diperbolehkan_ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 235 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 219

أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لاَ يَسْتَوُونَ (السجدة : ١٨)

"Apakah orang-orang beriman itu sama dengan orang-orang yang fasik? Mereka tidak sama"

لاَ يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ (الحشر : ٢٠)

"Tidaklah sama penghuni-penghuni neraka dengan penghuni-penghuni surga"

Lafadz لاَ يَسْتَوُونَ dan لاَ يَسْتَوِي diperuntukkan menafikan semua sisi kesamaan yang memungkinkan untuk dinafikan. Karena *fi'il* yang dinafikan menyimpan *mashdar* yang dinakirahkan. Sehingga terwujudlah nakirah berada dalam konteks *nafi* yang berfaidah menjadikan umum.

Pendapat lain, tidak bersifat umum. Karena kesamaan yang dinafikan adalah persekutuan dari sebagian sisi. Dan bilamana mengikuti pendapat ini, maka contoh tersebut tergolong *salb al-'umum* (peniadaan keumuman), sedangkan menurut pendapat Ashah, tergolong *'umum as-salb* (mengumumkan penafian).

Berpijak pada versi Ashah di atas, dapat disimpulkan dari gabungan dua ayat, bahwa orang kafir tidak boleh menjadi wali dalam urusan anaknya yang muslim. Dan bahwa seorang muslim tidak dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi*. Hal ini dengan menghendaki maksud فَاسِقًا dalam ayat pertama adalah kafir, melalui *qarinah* perbandingannya dengan مُؤْمِنًا. Dalam dua masalah ini kalangan Hanafiyah berbeda sikap, mereka menyatakan, orang kafir boleh menjadi wali dalam urusan anaknya yang muslim, dan seorang muslim dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi*.

Selanjutnya menurut Ashah, menetapkan keumuman contoh semacam وَاللهِ لاَ أَكَلْتُ *(Demi Allah aku tidak akan makan)*, yakni *fi'il* berbentuk *muta'adi* (memiliki *maf'ul bih*) yang tidak disebutkan *maf'ul*-nya (obyeknya)[52] dan terletak setelah *nafi*. Lafadz ini diperuntukkan untuk menafikan semua makanan dengan cara menafikan semua *afrad* makan yang terkandung dalam *fi'il*-nya. Dan juga menetapkan keumuman contoh semacam إِنْ أَكَلْتُ فَزَوْجَتِي طَالِقٌ *(Apabila aku makan, maka istriku tertalak)*, yakni *fi'il* berbentuk *muta'adi* yang tidak disebutkan *maf'ul*-nya (obyeknya) dan terletak dalam konteks *syarat*. Lafadz ini diperuntukkan untuk mencegah segala macam makanan. Sehingga dalam dua contoh di

[52] Apabila *maf'ul* disebutkan, maka ulama sepakat bersifat umum, karena aspek yang dipandang dalam nafi terletak pada *maf'ul* tersebut_ Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz III hal. 353

atas, men-*takhsish* pada sebagian makanan dengan niat dapat diterima, dan kehendaknya dapat dibenarkan.

Imam Abu Hanifah berpendapat, tidak ada keumuman dalam contoh-contoh tersebut. Sehingga men-*takhsish* dengan niat tidak sah, karena sasaran penafian dan pencegahan adalah hakikat dari makan. Dan hakikat ini perkara yang hanya satu, tidak bersifat umum. Dimana penafian dan pencegahan adalah hakikat dari makan tersebut secara *lazim* menetapkan penafian dan pencegahan segala macam makanan. Sehingga disepakati, bahwa memakan salah satu dari makanan tersebut dianggap telah melanggar sumpah[53].

HAL-HAL YANG TIDAK MEMILIKI SIFAT UMUM

1. Keumuman *muqtadhi*

Muqtadhi adalah sesuatu yang tidak bisa benar dalam sebuah ungkapan kecuali dengan mengira-ngirakan salah satu di antara beberapa perkara. Perkara yang dikira-kirakan disebut *muqtadha.* Menurut Ashah, *muqtadhi* tidak bersifat umum mencakup keseluruhan perkara-perkara tersebut, karena kebutuhan (membenarkan ungkapan) sudah tercukupi dengan salah satunya. Sehingga menjadi berstatus *mujmal* (ambigu) di antara perkara-perkara tersebut. Dan akan menjadi tertentu manakala ditemukan *qarinah.*

Pendapat lain[54], bersifat umum mencakup keseluruhan perkara-perkara tersebut. Hal ini demi menghindari status *mujmal.* Contoh dalam sebuah hadits,

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ

"Dihilangkan dari umatku siksaan yang timbul dari kesalahan dan kelalaian"

Karena kesalahan dan kelalaian realitanya terjadi dari umat, maka ungkapan ini tidak dibenarkan tanpa mengira-ngirakan salah satu di antara الْمُؤَاخَذَةُ (siksaan), الضَّمَانِ (tanggungan), atau yang lain. Kemudian dikira-kirakan الْمُؤَاخَذَةُ (siksaan), karena hal tersebut yang bisa difahami secara *'urf* dari redaksi-redaksi serupa.

---

[53] Dalam Jam'u al-Jawami' pengarang meredaksikan masalah ini dengan قيل karena memahami statemen Imam Haramain bahwa keumuman nakirah dalam konteks syarat bersifat *badal* (penggantian). Padahal yang benar bersifat *syumul* (menyeluruh)_ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 237

[54] Pendapat ini yang dipilih Imam An-Nawawi dalam Ar-Raudhah dalam masalah talak seseorang yang lupa. Beliau mengatakan, talak seseorang yang lupa tidak jatuh, karena dalalah *iqtidha'* bersifat umum. Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 218-219

2. Lafadz yang di-*athaf*-kan pada lafadz 'am

Peng-*'athaf*-an pada lafadz 'am tidak menetapkan keumuman *ma'thuf* (lafadz yang di-*'athaf*-kan). Kalangan Hanafiyyah menyatakan, menetapkan keumuman *ma'thuf.* Karena *ma'thuf* harus menyamai *ma'thuf 'alaih* (lafadz yang di-*'athaf*-i) dalam hukum dan sifatnya (umum-khususnya). Menurut pendapat pertama hanya menyamai dalam hukum, tidak dalam sifatnya. Contoh, HR. Abu Dawud;

لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

"Tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu'ahad saat gencatan perang (sebab membunuh kafir harbi)"

Kalangan Hanafiyyah mengira-ngirakan pada *ma'thuf* kata بِكَافِرٍ (*sebab membunuh kafir*), sehingga makna lengkapnya menjadi umum, yaitu *kafir mu'ahad tidak dibunuh sebab membunuh kafir.* Hanya saja kemudian di-*takhsish* dengan ijma', bahwa kafir *mu'ahad* dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi.* Dari *takhsish* ini makna بِكَافِرٍ menjadi kafir *harbi.* Sehingga maksud selengkapnya, *tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir harbi, dan tidak dibunuh kafir mu'ahad saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi.* Hal ini menyimpulkan, seorang muslim dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi.*

Menurut pendapat pertama dari kalangan Syafi'iyyah, pengira-ngiraan semacam itu tidak perlu dilakukan. Cukup dikira-kirakan pada *ma'thuf* kata بِحَرْبِيٍّ (*sebab membunuh kafir harbi*) dan *ma'thuf* tidak perlu mengikuti keumuman *ma'thuf 'alaih.* Makna selengkapnya, *tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu'ahad saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi.* Hal ini menyimpulkan, seorang muslim tidak dibunuh sebab membunuh kafir, baik *harbi* atau *dzimmi.*

Pendapat ketiga, menjadikan *ma'thuf* sebagai jumlah *tammah* (sempurna) tanpa mengira-ngirakan apapun. Sehingga maknanya, *dan tidak boleh dibunuh kafir mu'ahad saat perjanjian gencatan masih berlangsung.*

Pendapat keempat, menjadikan *taqdim* (mendahulukan) dan *ta'khir* (mengakhirkan). Sehingga susunan aslinya;

لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ بِكَافِرٍ

"Tidak dibunuh seorang muslim dan kafir mu'ahad saat gencatan perang sebab membunuh kafir"[55]

[55] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 63 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 221,

3. Fi'il yang *mutsbat* (positif), meskipun bersama كَانَ

Menurut Ashah, *fi'il mutsbat* (positif), meskipun bersama dengan كَانَ, tidak menunjukkan keumuman.
Contoh 01; HR. Bukhari-Muslim, bahwa Shahabat Bilal ra mengatakan;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى دَاخِلَ الْكَعْبَةِ

"Bahwasanya Nabi SAW melaksanakan shalat di dalam Ka'bah"

Maka tidak mencakup secara umum atas shalat fardhu dan sunnah. Karena perbuatan seperti *nakirah,* dimana setiap *nakirah* tidak memiliki sifat umum dalam kalam *itsbat* (positif).
Contoh 02 ; HR. Bukhari;

أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَجْمَعُ بَيْنَ الصَّلاَتَيْنِ فِي السَّفَرِ

"Bahwasanya Nabi SAW menjamak antara dua shalat dalam bepergian"

Hadits ini tidak umum mencakup setiap macam shalat, jamak *taqdim* dan *ta'khir*, serta setiap macam bepergian.
Pendapat lain, keduanya bersifat umum. Sehingga dalam dua contoh di atas, keduanya bersifat umum secara hukum, bukan lafadz. Yakni hukum *jawaz* (boleh), dalam arti boleh jadi shalat dalam contoh pertama fardhu dan sunnah, dan jamak dalam contoh kedua boleh jadi *taqdim* atau *ta'khir,* secara bergantian. Karena yang terjadi pada Nabi SAW hanyalah satu shalat.
Dan terkadang bersama *fi'il mudhari'* menetapkan faidah *takrar* (pengulangan). Contoh tentang kisah Nabi Ismail AS ;

وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ (مريم: ٥٥)

Dan ia menyuruh ahlinya untuk bersembahyang dan menunaikan zakat

Dan pendapat ini yang sesuai dengan berlakunya *'urf*[56].

4. Perkara yang dikaitkan dengan *'illat*

Menurut Ashah, perkara yang dikaitkan dengan *'illat,* secara lafadz tidak bersifat umum mencakup semua obyek hukum yang *'illat* tersebut ditemukan di dalamnya. Hanya saja bisa bersifat umum secara *qiyas* melalui perspektif *makna.* Contoh, pembawa syariat mengatakan;

[56] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 238 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 220-221

حُرِّمَتْ الْخَمْرُ لِإِسْكَارِهَا

"Khamr diharamkan karena memabukkannya"

Maka tidak bisa berlaku umum atas setiap perkara yang memabukkan secara lafadz. Menurut pendapat lain, bisa bersifat umum secara lafadz, karena disebutkannya *'illat.* Seolah-olah mengatakan;

حُرِّمَتْ الْمُسْكِرُ

"Perkara yang memabukkan diharamkan"

Di sini penyebutan *'illat* menunjukkan bahwa kata الْخَمْرُ tidak dipakai dalam makna hakikatnya[57].

وَتَرْكُ الْاِسْتِفْصَالِ يَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الْعُمُوْمِ وَأَنَّ نَحْوَ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لَا يَشْمَلُ الْأُمَّةَ وَأَنَّ نَحْوَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ يَشْمَلُ الرَّسُوْلَ وَإِنِ اقْتَرَنَ بِقُلْ وَأَنَّهُ يَعُمُّ الْعَبْدَ وَيَشْمَلُ الْمَوْجُوْدِيْنَ فَقَطْ

Menurut Ashah, bahwa mengabaikan perincian (atas beberapa keadaan kasus), diposisikan sebagai keumuman dalam ucapan. Dan bahwa semacam يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ tidak mencakup pada umat dan semacam يَا أَيُّهَا النَّاسُ mencakup Rasul SAW, meskipun dibarengi kata قُلْ. Dan versi Ashah, bahwa يَا أَيُّهَا النَّاسُ berlaku umum bagi hamba sahaya, serta memuat pada mereka yang ada pada saat diucapkan saja.

وَأَنَّ مَنْ تَشْمَلُ النِّسَاءَ وَأَنَّ جَمْعَ الْمُذَكَّرِ السَّالِمِ لَا يَشْمَلُهُنَّ ظَاهِرًا وَأَنَّ خِطَابَ الْوَاحِدِ لَا يَتَعَدَّاهُ وَأَنَّ الْخِطَابَ بِيَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا يَشْمَلُ الْأُمَّةَ وَنَحْوُ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ يَقْتَضِيْ الْأَخْذَ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ

Pendapat Ashah, bahwa مَنْ mencakup perempuan dan bahwa jamak mudzakar salim, tidak mencakup para perempuan di dalamnya secara *dhahir.* Dan bahwa khithab bagi satu orang, tidak menjalar pada orang lain. Serta khithab dengan kata-kata يَا أَهْلَ الْكِتَابِ tidak mencakup umat. Juga bahwasanya contoh semacam خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ menetapkan pengambilan dari setiap macam harta.

MENGABAIKAN PERINCIAN ATAS BEBERAPA KEADAAN KASUS

Menurut Ashah, bahwa mengabaikan perincian atas beberapa keadaan kasus, diposisikan sebagai keumuman dalam ucapan.

---

[57] *Ibid*, hal. 239-240 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, juz III hal. 363

Bermula dari statemen As-Syafi'i[58];

تَرْكُ الِاسْتِفْصَالِ فِي وَقَائِعِ الْأَحْوَالِ مَعَ قِيَامِ الِاحْتِمَالِ يَنْزِلُ مَنْزِلَةَ الْعُمُومِ فِي الْمَقَالِ

"Mengabaikan perincian atas beberapa keadaan kasus, disertai adanya sudut kemungkinan diposisikan sebagai keumuman dalam ucapan"

Contoh sabda Nabi SAW pada Ghailan ibn Salamah At-Tsaqafi yang masuk Islam dengan memiliki sepuluh istri;

أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ

"Pertahankan empat orang dan ceraikan sisanya"

Nabi SAW tidak memerinci, apakah Ghailan menikahi mereka bersamaan atau berurutan. Seandainya hukum tidak berlaku umum mencakup dua keadaan ini, pastilah Nabi SAW tidak menyebutkan mutlak. Karena tidak diperkenankan menyebutkan mutlak pada obyek yang membutuhkan adanya perincian.

Pendapat lain, tidak diposisikan umum, namun ucapan tersebut menjadi *mujmal* (ambigu). Pendapat ini diusung kalangan Hanafiyyah. Mereka mentafsiri kata أَمْسِكْ dengan ابْتَدِئْ (*mulailah.!*). Dan tafsiran mereka selengkapnya;

ابْتَدِئْ نِكَاحَ أَرْبَعٍ مِنْهُنَّ فِي الْمَعِيَّةِ وَاسْتَمِرَّ عَلَى الْأَرْبَعِ الْأُوَلِ فِي التَّرْتِيبِ

"Mulailah akad nikah baru atas empat orang dari mereka dalam pernikahan yang bersamaan. Dan teruskanlah empat orang pertama, dalam pernikahan yang berurutan"[59]

KHITHAB يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ DAN يَا أَيُّهَا النَّاسُ.

Menurut Ashah, bahwa khithab yang khusus bagi Nabi SAW, semisal يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ dan يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ tidak mencakup umat. Karena shighat yang terpakai terkhusus bagi Nabi SAW. Pendapat lain, mencakup umat. Karena perintah mengikuti Nabi SAW, secara *urf* merupakan perintah bagi pengikutnya berbarengan dengan Nabi SAW. Seperti halnya perintah Raja pada panglima perangnya untuk menaklukkan sebuah

[58] Ditemukan statemen lain dari Imam As-Syafi'i yang menyebutkan;

حِكَايَةُ الْحَالِ إِذَا تَطَرَّقَ إِلَيْهَا الِاحْتِمَالُ كَسَاهَا ثَوْبُ الْإِجْمَالِ , وَسَقَطَ بِهَا الِاسْتِدْلَالُ

"Pemaparan keadaan, apabila datang padanya kemungkinan, maka disematkan padanya status mujmal, dan pengambilan dalil gugur dengan hal itu"

Nampaknya bertentangan dengan kaidah yang pertama di atas. Sebagian ulama menganggap ada dua pendapat dari Imam As-Syafi'i. Imam Al-Qarrafi mengkompromikan, bahwa kaidah ini berlaku ketika sudut kemungkinan ada pada dalil. Dan kaidah pertama di atas ketika sudut kemungkinan ada pada obyek hukum. Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 222

[59] *Ibid*, hal. 240 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 223

negara atau mengusir musuh. Namun argumentasi ini dibantah, bahwa contoh terakhir ini adalah dalam konteks sesuatu yang diperintahkan memiliki ketergantungan dilakukan bersama-sama, sedangkan masalah yang sedang dibahas tidak demikian.

Juga menurut Ashah, didukung mayoritas ulama, bahwa khithab يَا أَيُّهَا النَّاسُ mencakup Rasul SAW. Karena keumuman shighat yang digunakan, baik dibarengi kata قُلْ atau tidak. Pendapat kedua, tidak mencakup Rasul SAW secara mutlak. Karena bahasa itu muncul dari beliau untuk disampaikan pada orang lain, disamping itu Beliau memiliki beberapa kekhususan. Pendapat ketiga, memerinci. Apabila dibarengi kata قُلْ, maka tidak mencakup Rasul SAW, karena secara lahiriyah hal tersebut dalam rangka *tabligh* (menyampaikan pada orang lain). Dan apabila tidak dibarengi قُلْ, maka mencakup Rasul. Pendapat terakhir ini disampaikan Imam As-Shairafi.

Selanjutnya menurut Ashah, khithab يَا أَيُّهَا النَّاسُ berlaku umum bagi hamba sahaya, berdasarkan keumuman lafadz. Pendapat lain, tidak mencakup hamba sahaya, karena secara syara' manfaat dirinya sudah diberikan kepada majikannya. Pengarang membatasi, pada selain waktu-waktu yang sempit digunakan ibadah.

Khithab يَا أَيُّهَا النَّاسُ menurut Ashah, pada dasarnya hanya mencakup mereka yang ada pada saat diucapkan, tidak pada orang-orang setelahnya. Versi lain, mencakup orang-orang setelahnya, karena berdasarkan ijma', secara hukum mereka menyamai orang-orang yang ada saat khithab diucapkan. Argumentasi ini ditanggapi, bahwa ijma' tersebut bersandar pada dalil lain seperti *qiyas* atau yang lain, bukan dari cakupan khithab di atas[60].

مَنْ DAN JAMAK MUDZAKAR SALIM

Pendapat Ashah, bahwa مَنْ baik *syathiyah, istifhamiyyah, maushulah, maushufah,* atau *tammah,* mencakup perempuan. Dengan dalil,

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى (النساء : ١٢٤)

"Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita"

Penafsiran مَنْ dengan ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى (*laki-laki maupun wanita*) menunjukkan cakupannya atas laki-laki dan perempuan.

[60] *Ibid*, hal. 241-242 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 223

Pendapat kedua, tertentu bagi laki-laki. Berpijak pada pendapat kedua inilah kalangan Hanafiyah berargumentasi tentang tidak dibunuhnya wanita murtad. Karena mereka tidak memasukkannya dalam keumuman HR. Bukhari,

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

"Barangsiapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia"

Dampak perbedaan dua pendapat di atas, terlihat dalam ulasan hukum dari HR. Muslim;

مَنْ تَطَلَّعَ فِي بَيْتِ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَقَدْ حَلَّ لَهُمْ أَنْ يَفْقَئُوا عَيْنَهُ

"Barangsiapa mencuri pandangan di rumah segolongan kaum tanpa ijin dari mereka, maka sungguh halal bagi mereka untuk mencongkel matanya"

Mengikuti pendapat pertama, manakala seorang perempuan mencuri pandangan pada rumah orang lain, maka boleh untuk dilempar batu. Namun menurut pendapat kedua, tidak boleh.

Selanjutnya, *jamak mudzakar salim* juga tidak mencakup perempuan secara *dhahir.* Dan masuknya perempuan dihasilkan dari *qarinah.* Pendapat kedua, *jamak mudzakar salim* mencakup perempuan, dan tidak bisa dikeluarkan kecuali dengan dalil. Karena dalam syara' banyak persamaan perempuan dan laki-laki dalam berbagai hukum. Sehingga pembawa syariat tidak menghendaki pembatasan hukum pada laki-laki. Versi ini diriwayatkan Imam Amidi dari kalangan Hanabilah. Ulama lain meriwayatkan dari Hanafiyah. Dan dishahihkan oleh Imam Al-Mawardi, dan Ar-Ruyani. Sedangkan jika berbentuk *jamak taktsir,* ulama sepakat mencakup perempuan, sebagaimana komentar sebagian ulama[61].

KHITHAB BAGI SATU ORANG TIDAK MENJALAR PADA ORANG LAIN

Menurut Ashah, khithab yang terkhusus pada satu orang dari umat, tidak menjalar pada orang lain, kecuali dengan melalui dalil terpisah. Pendapat lain, menjalar pada orang lain secara *adat,* tidak secara *lughat.* Karena kebiasaan manusia pada umumnya memberlakukan khithab pada satu orang dengan menghendaki orang banyak dalam hal-hal yang ada keseragaman. Argumentasi ini ditanggapi, bahwa semacam itu tergolong majaz yang membutuhkan adanya *qarinah.*

[61] *Ibid* hal. 243 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 223-224

KHITHAB يَا أَهْلَ الْكِتَابِ

Khithab dengan kata-kata يَا أَهْلَ الْكِتَابِ tidak mencakup umat Muhammad SAW (selain ahli kitab). Karena lafadz tersebut terbatas pada mereka. Pendapat lain, mencakup selain ahli kitab jika memiliki kesamaan makna. Contoh,

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ (المائدة:٧٧)

"Hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu"

KHITHAB خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Manakala *ma'mur bih* berbentuk *isim jinis,* dijamakkan dan di-*jer*-kan dengan huruf *jer* مِنْ seperti contoh;

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (التوبة: ١٠٣)

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka"

Maka Jumhur dalam hal ini mengatakan, hal itu menetapkan pengambilan setiap macam dari beberapa harta. Memandang bahwa makna yang terkandung adalah 'dari seluruh harta'. Imam Al-Karkhi mengatakan, pelaksanaan perintah itu bisa dihasilkan dengan mengambil dari satu macam harta. Memandang bahwa makna yang terkandung adalah 'dari kumpulan harta'. Pendapat ini juga dipilih Imam Ibn Al-Hajib. Sedangkan Imam Al-Amidi menangguhkan untuk mentarjih salah satu dari kedua pendapat di atas[62].

[62] *Ibid*, hal. 245 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh al-Kawakib as-Sathi' vol I hal 225

TAKHSISH

التَّخْصِيْصُ

قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ وَقَابِلُهُ حُكْمٌ ثَبَتَ لِمُتَعَدِّدٍ وَالْأَصَحُّ جَوَازُهُ إِلَى وَاحِدٍ إِنْ لَمْ يَكُنِ الْعَامُّ جَمْعًا وَأَقَلِّ الْجَمْعِ إِنْ كَانَ	*Takhsish* adalah meringkas (membatasi) lafadz 'am pada sebagian *afrad*-nya. Yang menerima *takhsish* adalah hukum yang menetap pada sesuatu yang berbilangan (*muta'addid*). Pendapat *ashah*, *takhsish* diperbolehkan sampai minimal tersisa satu, apabila lafadz 'am tidak berbentuk jamak, dan sampai minimal jamak, apabila berbentuk jamak.

DEFINISI DAN SASARAN *TAKHSISH*

Takhsish adalah pembatasan *syari'* atas hukum dari lafadz 'am pada sebagian *afrad*-nya (individu-individu maknanya). Dengan tidak menghendaki sebagian *afrad* yang lain. Secara *dhahir,* definisi di atas memasukkan lafadz 'am yang dihendaki sifat khususnya (*al-'am urida bihi al-khusush*) sebagaimana lafadz 'am yang tertakhsish (*al-'am al-makhsush*).

Perkara yang menerima *takhsish* adalah hukum yang menetap pada sesuatu yang berbilangan (*muta'addid*) dari sisi lafadznya saja. Dan perkara yang ditakhsish secara hakikat adalah hukum. Contoh;

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

Dari ayat ini, kafir *dzimmi* dan sesamanya dikhususkan hukumnya dari keumuman orang-orang musyrik.

Pendapat yang menyatakan bahwa keumuman berlaku untuk makna, sebagaimana lafadz, mencontohkan dengan *mafhum* dari ayat;

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ (الاسراء : ٢٣)

"Maka sekali-kali jangan kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah".

Dalam ayat ini, keumuman maknanya adalah semua macam perbuatan menyakiti. Kemudian dikhususkan dari ayat ini masalah memenjarakan kedua orang tua sebab tanggungan hutang pada anaknya, dimana menurut pendapat yang dishahihkan Imam Al-Ghazali dan ulama lain, hukumnya boleh. Menurut pendapat Ashah yang dishahihkan Imam Al-Baghawi dan An-Nawawi, hukumnya tidak boleh[1].

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 245

Kata النَّاسُ terpakai untuk menghendaki Nu'aim bin Mas'ud Al-Asyja'i, karena dia menjadi simbol dari orang-orang yang merintangi kaum mukminin menemui Abi Sufyan dan rekan-rekannya.

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ (النساء : ٥٤)

"Ataukah mereka dengki kepada manusia (Muhammad)"

Kata النَّاسَ terpakai untuk menghendaki Rasulullah SAW, karena Beliau sosok yang merepresentasikan semua akhlak terpuji manusia.

2. *Qarinah* dalam *al-'am al-makhsush* bersifat lafdziyah dan terkadang terpisah. Sedangkan *qarinah* dalam *al-'am urida bihi al-khusush* bersifat *'aqliyyah* dan tidak terpisah.
3. *Al-'am urida bihi al-khusush* tergolong majaz secara pasti. Karena termasuk lafadz *kulliy* (memiliki *afrad*) yang terpakai pada *juz'i* (salah satu dari *afrad*-nya). Sehingga lafadz tersebut sudah dipindah dari makna asalnya. Sedangkan *al-'am al-makhsush* tergolong hakikat menurut pendapat *ashah,* dan majaz menurut mayoritas[3]. Dimana silang pendapat yang terjadi selengkapnya ada dalam pembahasan di bawah ini.

وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْأَوَّلَ حَقِيقَةٌ فَهُوَ حُجَّةٌ	Pendapat *Ashah,* bagian pertama ('am yang ditakhsish) adalah hakikat. Dan bagian pertama ini adalah hujjah.

AL-'AM AL-MAKHSUSH, HAKIKAT ATAU MAJAZ ?

Mengenai status hakikat dan majaz dari *al-'am al-makhsush* (lafadz 'am yang ter-*takhsish*), ulama berselisih pendapat;

1. Pendapat *ashah,* tergolong hakikat secara mutlak pada sebagian yang tersisa setelah *takhsish.* Karena pencakupan lafadz atas sebagian yang tersisa setelah takhsish, adalah sebagaimana pencakupannya tanpa takhsish. Dan pencakupan tersebut disepakati bersifat hakiki. Sehingga pencakupan di sini juga hakiki.
2. Pendapat kedua, tergolong hakikat apabila sisanya tidak terbatas. Karena masih menyisakan ciri khas dari sifat umum. Namun jika tidak demikian, maka tergolong majaz.
3. Pendapat ketiga, tergolong hakikat apabila ditakhsish dengan pentakhsish yang tidak mandiri, seperti *sifat, syarat,* atau *istitsna'.* Karena pentakhsish yang tidak bisa berdiri sendiri merupakan *juz*

---

[3] *Ibid,* hal 247

(bagian) dari pembatas makna, maka keumuman hanya memandang pada pentakhsish tersebut. Dan apabila ditakhsish dengan pentakhsish yang mandiri, seperti dalil *naqli,* atau akal, maka tergolong majaz.

4. Pendapat keempat, tergolong hakikat dan majaz dari dua sudut pandang. Memandang sisi cakupannya atas sebagian yang tersisa adalah hakikat, dan memandang sisi teringkasnya pada sebagian tersebut adalah majaz.
5. Pendapat kelima, tergolong majaz secara mutlak. Karena pertama kali terpakai dalam sebagian makna yang tercetak.
6. Pendapat keenam, tergolong majaz apabila ditakhsish dengan *istitsna',* dan tergolong hakikat apabila ditakhsish dengan sifat atau syarat. Karena dengan *istitsna'* memperjelas bahwa yang dikehendaki adalah *mustatsna* (perkara yang dikecualikan). Berbeda dengan syarat atau sesamanya, pertama kali dapat difahami bahwa sifat umum hanya dengan memandang keberadaan pembatasan itu saja.
7. Pendapat ketujuh, menganggap majaz apabila ditakhsish dengan pentakhsish selain berbentuk lafadz, seperti akal[4].

KHILAF HUJJAH LAFADZ 'AM YANG DITAKHSISH

Manakala *takhsish* masuk dalam lafadz 'am, apakah lafadz 'am tersebut tetap menjadi hujjah dalam makna yang tersisa setelah *takhsish,* ataukah tidak?. Dalam hal ini terdapat beragam pendapat.

1. Menjadi hujjah secara mutlak. Baik ditakhsish dengan perkara *mu'ayyan* (jelas), atau *mubham* (tidak jelas). Hal ini dikarenakan para shahabat menggunakannya sebagai dalil tanpa ada yang mengingkari. Versi ini dinilai sebagai pendapat *ashah.*
2. Menjadi hujjah apabila ditakhsish dengan perkara *mu'ayyan* (jelas), semisal contoh;

اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ إِلاَّ أَهْلَ الذِّمَّةِ

"Bunuhlah orang-orang musyrik, kecuali ahli dzimmah"

Dan bukan hujjah apabila ditakhsish dengan perkara *mubham* (tidak jelas), semisal contoh;

اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ إِلاَّ بَعْضَهُمْ

"Bunuhlah orang-orang musyrik, kecuali sebagian dari mereka"

Karena setiap individu bisa berpotensi menjadi yang dikecualikan. Alasan ini ditanggapi, bahwa lafadz 'am tersebut tetap bisa diamalkan sampai tersisa satu. Mengenai statemen Imam Al-Amidi dan selainnya

---

4 *Ibid,* hal 247

bahwa lafadz '*am* yang tertakhsish dengan perkara *mubham* disepakati bukan hujjah, tertolak dengan penukilan Imam Ibn Burhan dan selainnya tentang adanya khilaf dalam masalah ini. Meskipun Ibn Burhan sendiri tetap mengunggulkan statusnya menjadi hujjah.

3. Menjadi hujjah apabila ditakhsish dengan pentakhsish *muttashil* (bersambung), seperti sifat, syarat atau *istitsna'*. Karena dengan ini menjadi hakikat dan keumuman hanya memandang pada pentakhsish saja. Berbeda dengan pentakhsish *munfashil* (terpisah), karena bisa jadi perkara yang ditakhsish tidak jelas, sehingga sisanya diragukan.
4. Menjadi hujjah makna yang tersisa apabila lafadz umum sudah menjelaskan sisa tersebut. Contoh;

   فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

   "Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

   Lafadz 'am dalam ayat ini menjelaskan tentang kafir *harbi*, karena hati lekas memahaminya, sebagaimana kafir *dzimmi*. Sehingga manakala kafir *dzimmi* dikeluarkan dengan *takhsish*, ayat tersebut tetap menjadi hujjah bagi kafir *harbi*. Berbeda halnya apabila lafadz umum belum menjelaskan sisa tersebut. Contoh;

   وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ (المائدة : ٣٨)

   "Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri"

   Lafadz 'am dalam ayat ini tidak menjelaskan tentang pencuri harta sebanyak seperempat dinar atau lebih dari tempat simpanannya, sebagaimana juga tidak menjelaskan pencuri atas harta yang lain. Sehingga manakala pencuri harta seperempat dinar atau lebih dikeluarkan dengan *takhsish*, ayat tersebut tidak menjadi hujjah bagi makna yang tersisa. Karena makna tersebut diragukan sebab kemungkinan adanya pertimbangan batasan lain.
5. Menjadi hujjah pada batas minimal jamak (tiga atau dua). Karena hal ini adalah makna yang diyakini. Dan makna yang lain masih diragukan, karena ada kemungkinan telah ditakhsish. Pendapat ini berpijak dari versi yang menyatakan bahwa takhsish tidak diperbolehkan sampai batas lebih sedikit dari minimal jamak.
6. Bukan hujjah secara mutlak. Artinya, lafadz tersebut menjadi *mujmal* (ambigu) yang tidak bisa dijadikan dalil pada makna yang tersisa, kecuali ditemukan dalil lain. Karena makna yang dimaksud diragukan, sebab kemungkinan tertakhsish dengan perkara yang tidak jelas.

Perbedaan pendapat di atas terjadi manakala kita mengatakan bahwa makna yang tersisa setelah *taksish* adalah majaz. Namun apabila kita katakan hakikat, maka dipastikan statusnya menjadi hujjah[5].

وَيُعْمَلُ بِالْعَامِّ وَلَوْ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ قَبْلَ الْبَحْثِ عَنِ الْمُخَصِّصِ	Lafadz 'am diamalkan, meskipun setelah wafat Nabi SAW, sebelum meneliti keberadaan pentakhsish.

LAFADZ 'AM SAAT NABI SAW HIDUP DAN SETELAH WAFAT

Ulama menyepakati, lafadz 'am dijadikan pedoman atau diamalkan dalam semua *afrad* (individu) maknanya semasa hidup Nabi SAW, sebelum meneliti ada tidaknya pentakhsish.

Hal ini juga berlaku setelah wafat Beliau, karena secara hukum asal, pentakhsish tidak ada. Dan kemungkinan pentakhsish dalam posisi *marjuh* (diungguli), sedangkan sifat keumuman yang nampak dalam posisi *rajih* (unggul), dan mengamalkan *rajih* adalah sebuah kewajiban.

Pendapat lain, lafadz 'am tidak diamalkan setelah wafat Beliau, sebelum meneliti ada tidaknya pentakhsish. Karena masih dimungkinkan adanya pentakhsish. Berpijak pada pendapat ini, menurut *ashab,* dalam meneliti cukup menggunakan dugaan (*dhan*) bahwa pentakhsish tidak ada[6].

---

[5] *Ibid,* hal 248-249 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 6-8
[6] *Ibid*

PENTAKHSISH

الْمُخَصِّصُ

وَهُوَ قِسْمَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ خَمْسَةٌ الِاسْتِثْنَاءُ وَهُوَ إِخْرَاجٌ بِنَحْوِ إِلَّا مِنْ مُتَكَلِّمٍ وَاحِدٍ فِيْ الْأَصَحِّ وَيَجِبُ اتِّصَالُهُ عَادَةً فِيْ الْأَصَحِّ أَمَّا فِيْ الْمُنْقَطِعِ فَمَجَازٌ فِيْ الْأَصَحِّ

Pentakhsisih ada dua bagian; **MUTTASHIL,** yang mana bagian ini ada 5 macam.
(1) ***Istitsna'***, yaitu mengeluarkan (mengecualikan) dengan sesamanya إلاّ dari satu orang pembicara, menurut pendapat *ashah. Istitsna'* wajib bersambung secara 'adat dengan *mustatsna minhu,* menurut *ashah.* Sedangkan *istitsna' munqathi'* adalah *majaz* menurut pendapat *ashah.*

PEMBAGIAN PENTAKHSISH

Pentakhsish adalah penunjuk dan penghasil faidah adanya *takhsish,* baik berbentuk lafadz atau selain lafadz. Terbagi menjadi dua bagian;

I. ***Muttashil,*** yakni pentakhsish yang tidak dapat berdiri sendiri. Dalam keterangan lain didefinisikan sebagai pentakhsish yang tidak mampu berdiri sendiri dalam menghasilkan makna, dan tergantung dengan lafadz umum sebelumnya, sehingga harus dibarengkan agar berfaedah. Meliputi 5 macam; *istitsna'*, *syarath*, *shifat*, *ghayah* dan *badal ba'dhi min al-kulli.*

II. ***Munfashil,*** yakni pentakhsish yang dapat berdiri sendiri, baik berupa lafadz atau selain lafadz. Definisi lain, yaitu pentakhsish yang mampu berdiri sendiri dalam menghasilkan makna, dan tidak membutuhkan lafadz umum yang akan ditakhsish[7].

Penjelasan 5 macam pentakhsish *muttashil*;

1. ***Istitsna'***, yaitu mengeluarkan (mengecualikan) dari perkara berbilangan (*muta'addid*) dengan lafadz yang tercetak untuk *istitsna,* seperti إلاّ, خَلاَ, عَدَا, غَيْرُ, حَاشَا, مَا عَدَا, مَا خَلاَ, سَوَاءٌ, لَيْسَ, dan سِوَى.

   Contoh; جَاءَ الْقَوْمُ اِلاَّ زَيْدًا (*Kaum telah datang kecuali Zaid*)

   Ketentuan dan persyaratan *istitsna'*;

   1. Perkataan yang dikecualikan dan pengecualian berasal dari satu

[7] DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal. 182

orang pembicara, menurut pendapat *ashab*. Berpijak pada syarat *kalam* yang harus berasal dari satu pembicara. Pendapat kedua, tidak disyaratkan. Sehingga apabila seseorang mengatakan;

جَاءَ الرِّجَالُ (*Beberapa laki-laki telah datang*)

Kemudian orang lain menimpali dengan kata-kata;

إِلاَّ زَيْدًا (*Kecuali Zaid*)

Maka kalimat ini menjadi *istitsna'* menurut pendapat kedua, dan *laghwu* (tidak bermakna) menurut pendapat pertama. Hanya saja apabila Nabi SAW bersabda;

إِلاَّ أَهْلَ الذِّمَّةِ (*Kecuali kafir dzimmi*)

Menyusul setelah turunnya ayat;

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (*Bunuhlah orang-orang musyrik*)

Maka sabda Nabi SAW tersebut dipastikan sebagai *istitsna'*, karena posisi Beliau sebagai *muballigh* (penyampai) dari Allah SWT. Meskipun sabda beliau tergolong bukan Al-Qur'an. Pendapat lain, sabda Beliau menjadi pentakhsish yang terpisah.

2. *Istitsna'* wajib bersambung secara *'adat* dengan *mustatsna minhu,* menurut pendapat *ashab*. Maksudnya bersambung dalam standar *'urfi* (kebiasaan), sehingga tidak dipersoalkan andaikan terpisah oleh batuk atau mengambil napas. Karena jika tidak demikian, maka persoalan seperti memerdekakan budak, talak, dan pelanggaran sumpah menjadi tidak terwujud (tetap), karena setelahnya bisa di-*istitsna'*-i sesuka hati. Berikut pendapat-pendapat lainnya;

   Pertama, ada beberapa riwayat dari Imam Ibn Abbas, di antaranya, boleh terpisah sampai satu bulan, sampai satu tahun, dan sampai selamanya. Imam Abu Al-Fadhl mengatakan, "Aku tidak menemukan riwayat yang mengatakan satu bulan, aku hanya menjumpai riwayat yang mengatakan empat puluh hari".

   Kedua, versi Said ibn Jubair, boleh sampai empat bulan.

   Ketiga, versi Imam 'Atha' dan Hasan, boleh dalam majlis.

   Keempat, versi Imam Mujahid, boleh sampai dua tahun.

   Kelima, versi Ibrahim An-Nakha'i, boleh selama belum terucap ungkapan lain.

   Keenam, versi sebagian Malikiyyah, boleh dengan syarat diniati dalam kalam, karena hal tersebut menjadi dikehendaki sejak awal.

   Ketujuh, versi terakhir, boleh dalam kalam Allah SWT saja. Karena

tidak ada satupun yang luput dari ilmuNya. Dan *istitsna'* tersebut dikehendakiNya.

Dalil dari pendapat Imam Ibn Abbas dan pendapat lain, di antaranya QS. Al-Kahfi : 23-24;

وَلاَ تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ

"Dan jangan sekali-kali kamu mengatakan tentang sesuatu: "Sesungguhnya aku akan mengerjakan ini besok pagi, kecuali (dengan menyebut): "Insya Allah". Dan ingatlah kepada Tuhanmu jika kamu lupa"

Artinya, apabila kamu lupa mengucapkan 'insya Allah' atau *istitsna',* kemudian kamu ingat, maka sebutkanlah hal tersebut. Dalam hal ini tidak ditentukan waktu untuk menyebutkan insya Allah atau *istitsna',* sehingga ulama berbeda pandangan mengenai batasan waktu ini[8].

3. *Istitsna'* sah apabila masih tersisa sesuatu dari *mustatsna minhu.* Silang pendapat mengenai syarat ini akan dibahas nanti.
4. Boleh mendahulukan *mustastna* dari *mustatsna minhu.*
5. Boleh *istitsna'* dari satu jenis dan dari yang tidak sejenis[9].

ISTITSNA' MUNQATHI'

Istitsna' terbagi dua macam;

1. *Muttashil,* yaitu *istitsna'* dari yang sejenis, dimana di dalamnya *mustatsna* termasuk sebagian dari *mustatsna minhu.* Seperti contoh di atas.
2. *Munqathi',* yaitu *istitsna'* dari yang tidak sejenis, dimana di dalamnya *mustatsna* bukan sebagian dari *mustatsna minhu.* Contoh;

مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ إِلاَّ الْحِمَارَ

"Di rumah tidak ada siapapun selain keledai"

Mengenai eksistensi dan status *istitsna' munqathi'*, ulama berselisih pendapat;

1. Berstatus majaz, menurut pendapat Ashah. Sebab yang lekas dipahami hati dari *istitsna'* adalah *muttashil* (yang sejenis).
2. Berstatus hakikat, seperti *istitsna' muttashil.* Karena hal tersebut merupakan pemakaian asli. Sehingga berstatus *musytarak.*
3. Berstatus *mutawathi'.* Dalam arti, lafadz *istitsna'* tercetak untuk menunjukkan kadar yang dipersekutukan antara *muttashil* dan

[8] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 250 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 232-233

[9] DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal. 183-184

munqathi', yakni sebuah bahasa pertentangan dengan perangkat إلاَّ dan lafadz lain yang semakna. Hal ini untuk menghindari status majaz dan *musytarak*.

4. Statusnya ditangguhkan. Tidak jelas apakah hakikat pada *muttashil* dan *munqathi'*, atau salah satunya, atau pada kadar yang dipersekutukan[10].

وَالأَصَحُّ أَنَّ الْمُرَادَ بِعَشْرَةٍ فِي عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً الْعَشَرَةُ بِاعْتِبَارِ الْأَحَادِ ثُمَّ أُخْرِجَتْ ثَلَاثَةٌ ثُمَّ أُسْنِدَ إِلَى الْبَاقِي تَقْدِيرًا وَإِنْ كَانَ قَبْلَهُ ذِكْرًا	Menurut Ashah, bahwa yang dikehendaki sepuluh dalam ucapanmu "Bagi Zaid atas tanggunganku, sepuluh kecuali tiga" adalah sepuluh, memandang seluruh afrad, kemudian dikecualikan tiga dan selanjutnya disandarkan pada sisanya (tujuh) secara *taqdiri*. Meskipun penyandaran ini secara penyebutan terjadi sebelum mengecualikan.

PEMBAHASAN BAHASA *ISTITSNA'*

Ada beberapa persoalan dalam *istitsna'* yang membutuhkan pembahasan dan kajian. Di antaranya, persoalan dalam *'adad* (bilangan). Dalam hal ini, manakala *mustatsna* termasuk bagian *mustatsna minhu,* maka terjadi *tanaqudh* (kontradiksi), karena pertama kali ada penetapan *(itsbat)*, namun kemudian ada penafian *(nafi)*. Dan manakala tidak termasuk bagian *mustatsna minhu,* maka bagaimana *ikhraj* (pengecualian) bisa sah?. Padahal pakar bahasa Arab menyepakati bahwa *istitsna'* adalah *ikhraj*. Demi menghindari *tanaqudh,* dan untuk mewujudkan *ikhraj* dalam *istitsna',* ulama berselisih pendapat dalam pengira-ngiraannya.

1. Menurut Ashah, caranya adalah dengan menghendaki seluruh *afrad* (individu makna) dari *mustatsna minhu,* dan hukum penyandaran *(isnad)* ditetapkan setelah *mustatsna* dikecualikan. Contoh ucapan seseorang;

لِزَيْدٍ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إلاَّ ثَلاَثَةً

"Bagi Zaid atas tanggunganku, sepuluh kecuali tiga"

Maksud pertama kali dari ucapan ini adalah sepuluh memandang seluruh *afrad.* Namun penyandaran *khabar*, yakni kata لِزَيْدٍ (bagi Zaid) pada *mubtada',* yakni kata عَشْرَةٌ (sepuluh) belum ditetapkan secara hukum, kecuali setelah mengecualikan ثَلاَثَةً (tiga) dari عَشْرَةٌ (sepuluh). Seolah-olah orang tersebut mengatakan;

[10] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 251 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 235

لَهُ عَلَيَّ الْبَاقِي مِنْ عَشَرَةٍ أُخْرِجَ مِنْهَا ثَلَاثَةٌ

"Bagi Zaid atas tanggunganku, sisa dari sepuluh yang dikecualikan tiga darinya"

Dalam arti, secara *taqdiri* disandarkan pada sisanya (tujuh). Meskipun penyandaran ini secara penyebutan terjadi sebelum pengecualian. Secara lafadz, penyandaran terjadi pada عَشَرَةٌ (sepuluh), namun secara makna, penyandaran terjadi pada سَبْعَةٌ (tujuh). Dengan cara demikian, yang ada hanya penetapan (*itsbat*) dan tidak ada penafian (*nafi*) sama sekali, sehingga *tanaqudh* terhindari. Dan cara ini lengkap mewujudkan *ikhraj* (pengecualian) dan menghindari *tanaqudh* (kontradiksi).

2. Mayoritas ulama mengatakan, yang dikehendaki dalam contoh di atas adalah tujuh. Termasuk pengucapan *kull* (menyeluruh) untuk menghendaki sebagian maknanya. Dan perangkat *istitsna'* dalam kalimat 'kecuali tiga' adalah *qarinah* dari majaz yang menjelaskan maksud pembicara.
3. Imam Al-Qadhi Abu Bakar berpendapat, bahwa *mustatsna* dan *mustatsna minhu* secara keseluruhan tercetak untuk menunjukkan satu makna, yakni makna yang disimpulkan terakhir kali. Sehingga dalam contoh di atas, سَبْعَةٌ (tujuh) sebagai makna yang disimpulkan terakhir kali, memiliki dua nama; nama *mufrad*, yakni سَبْعَةٌ (tujuh) dan *murakkab,* yakni عَشَرَةٌ إلا ثَلَاثَةً (sepuluh kecuali tujuh).

Dua pendapat terakhir ini *tanaqudh* dapat dihindari, karena tidak adanya penafian (*nafi*). Namun tidak terwujud *ikhraj* (pengecualian) yang disepakati ulama ada dalam *istitsna'*. Tidak selengkap pendapat pertama yang mampu mengumpulkan keduanya[11].

وَلَا يَصِحُّ مُسْتَغْرِقٌ وَالْأَصَحُّ صِحَّةُ إِسْتِثْنَاءِ الْأَكْثَرِ وَالْمُسَاوِي وَالْعَقْدِ الصَّحِيحِ وَأَنَّ الِاسْتِثْنَاءَ مِنَ النَّفْيِ إِثْبَاتٌ وَبِالْعَكْسِ	Tidak dibenarkan adanya *istitsna'* yang menghabiskan *mustatsna minhu.* Pendapat *ashah, istitsna'* lebih banyak dan menyamai dari sisanya, serta mengecualikan pencacah utuh (sepuluh dst) adalah sah. Dan *istitsna'* dari nafi adalah itsbat dan sebaliknya.

ISTISTSNA' MENGHABISKAN *MUSTATSNA MINHU*

Tidak dibenarkan adanya *istitsna'* yang menghabiskan *mustatsna minhu.* Contoh seseorang mengatakan; لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إلا عَشَرَةً (*Baginya atas*

[11] *Ibid,* hal 252

tanggunganku, sepuluh kecuali sepuluh). Dalam arti, tidak ada pengaruh apapun dalam hukum. Sehingga dalam contoh ini, orang tersebut wajib membayar sepuluh. Imam Al-Amidi dan Ibn Al-Hajib menukil adanya ijma' dalam hal ini. Namun tidak demikian adanya, karena ditemukan beberapa pendapat *syadz* yang menyimpulkan berbeda.

Imam Ibn Thalhah meriwayatkan dua pendapat dalam kitab Al-Madkhal mengenai permasalahan seseorang yang mengatakan pada istrinya; أَنْتِ طَالِقٌ ثَلاَثًا إلاَ ثَلاَثًا (*Kamu tertalak tiga, kecuali tiga*), dimana pendapat pertama menghukumi talak jatuh, dan pendapat kedua menghukumi talak tidak jatuh, karena menganggap *istitsna'* yang menghabiskan *mustatsna minhu* sah. Imam Ibn Hayyan juga meriwayatkan hukum sah dari Imam Al-Faro', bahkan memperbolehkan juga *istitsna'* lebih banyak dari *mustatsna minhu,* seperti contoh; لَهُ عَلَيَّ أَلْفٌ إلاَ أَلْفَيْنِ (*Baginya atas tanggunganku, seribu kecuali dua ribu*)[12].

ISTISTSNA' AL-AKTSAR, MUSAWI, DAN *'ADAD*

Menurut versi *ashab*, sah hukumnya *istitsna'* lebih banyak (*aktsar*) dari sisanya, contoh; لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إلاَ تِسْعَةً (*Baginya atas tanggunganku, sepuluh kecuali sembilan*). Pendapat kedua, tidak boleh. Pendapat ketiga, tidak boleh lebih banyak apabila bilangan pada *mustatsna* dan *mustatsna minhu sharih* (jelas), sebagaimana dalam contoh di atas. Dan apabila tidak *sharih,* maka boleh, contoh; خُذْ الدَّرَاهِمَ إلاَ الزُّيُوفَ (*Ambillah dirham-dirham itu, kecuali beberapa yang palsu*), dan ternyata dirham palsu yang lebih banyak.

Dan juga mengikuti versi *ashab*, sah hukumnya *istitsna'* yang menyamai (*musawi*) dari sisanya. Contoh; لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إلاَ خَمْسَةً (*Baginya atas tanggunganku, sepuluh kecuali lima*). Pendapat lain, tidak diperbolehkan.

Sah juga hukumnya mengecualikan pencacah utuh (sepuluh dst) dari bilangan, menurut versi *ashab*. Contoh; لَهُ مِائَةٌ إلاَ عَشَرَةً (*Baginya seratus kecuali sepuluh*). Dan boleh contoh seperti; لَهُ مِائَةٌ إلاَ تِسْعَةً (*Baginya seratus kecuali sembilan*). Pendapat lain, tidak sah[13].

ISTISTSNA' DARI *NAFI* DAN *ITSBAT*

Menurut *ashab*, *istitsna'* dari *nafi* (negatif) adalah *itsbat* (positif) dan sebaliknya *istitsna'* dari *itsbat* (positif) adalah *nafi* (negatif).

Pendapat kedua, dari kalangan Hanafiyah, mereka mengatakan

[12] *Ibid,* hal. 253 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol I hal 236-237
[13] *Ibid*

tidak demikian, bahkan *mustatsna* dari sisi hukumnya tidak ditetapkan (*maskut 'anhu*).

Contoh 01; مَا قَامَ أَحَدٌ إلاَ زَيْدٌ (*Tidak ada satupun yang berdiri selain Zaid*)

Contoh 02; قَامَ الْقَوْمُ إلاَ زَيْدًا (*Segolongan orang berdiri selain Zaid*)

Contoh pertama menunjukkan penetapan (*itsbat*) hukum berdiri pada Zaid. Dan contoh kedua menunjukkan penafian (*nafi*) hukum berdiri dari Zaid. Sedangkan menurut kalangan Hanafiyah, tidak menunjukkan keduanya, dan Zaid tidak dihukumi, baik berdiri atau tidaknya.

Perbedaan pendapat ini berakar dari keberadaan *mustatsna,* apakah dikecualikan dari *mahkum bih* (hukum spesifik), sehingga masuk dalam kebalikannya, berupa 'berdiri' atau 'tidak berdiri'?. Ataukah dikecualikan dari *hukum* (hukum umum), sehingga masuk dalam kebalikannya, berupa 'tidak ada hukum'?. Karena kaidah berbicara, bahwa sesuatu yang terkecualikan dari sebuah perkara, maka akan masuk dalam kebalikan perkara tersebut.

Berpijak pada pendapat kedua, pemahaman *itsbat* dalam kalimat tauhid لَا إلَهَ إلَّا اللهُ dihasilkan dari *'urf syar'i* (tradisi syara') dan dalam *istitsna' mufarragh,* semisal مَا قَامَ إلاَ زَيْدٌ (*Tidak ada yang berdiri selain Zaid*) dihasilkan dari *'urf 'am* (tradisi manusia umum)[14].

وَالْمُتَعَدِّدَةُ إنْ تَعَاطَفتْ
فَلِلْمُسْتَثْنَى مِنْهُ وَإلَّا فَكُلٌّ لِمَا
يَلِيْهِ مَا لَمْ يَسْتَغْرِقْهُ

Istitsna' lebih dari satu, apabila saling disambung dengan *'athaf,* maka kembali pada *mustatsna minhu*. Namun jika tidak disambung dengan huruf *'athaf,* maka setiap *istitsna'* kembali pada lafadz sebelumnya, selama tidak menghabiskannya.

وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ يَعُوْدُ لِلْمُتَعَاطِفَاتِ
بِمُشَرِّكٍ

Pendapat *ashah,* bahwa sebuah *istitsna'* akan dihukumi kembali pada masing-masing dari beberapa kalimat yang saling bersambung dengan *'athaf* dengan huruf yang menyekutukan.

وَأَنَّ القِرَانَ بَيْنَ جُمْلَتَيْنِ لَفْظًا لَا
يَقْتَضِيْ التَّسْوِيَّةَ فِيْ حُكْمٍ لَمْ
يُذْكَرْ

Pembarengan antara dua jumlah secara lafadz tidak menetapkan persamaan dalam hukum yang tidak disebutkan.

ISTITSNA' BERUNTUN

Mengenai permasalahan *istitsna'* lebih dari satu (beruntun), ulama memilah sebagai berikut;

[14] *Ibid,* hal 253 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 15

1. Saling disambung dengan *'athaf.* Maka, semuanya kembali pada *mustatsna minhu.* Karena masing-masing tidak memungkinkan kembali pada lafadz sebelumnya, sebab adanya *huruf 'athaf.* Contoh;

   لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَ أَرْبَعَةً وَإِلاَ ثَلاَثَةً وَإِلاَ اثْنَيْنِ

   "Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali empat, dan kecuali tiga, dan kecuali dua"

   Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah satu.
2. Tidak disambung dengan huruf *'athaf,* maka dipilah;
   a. Apabila tidak menghabiskan, maka setiap *istitsna'* kembali pada lafadz sebelumnya yang dibarengi,. Contoh;

      لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَ خَمْسَةً إِلاَ أَرْبَعَةً إِلاَ ثَلاَثَةً

      "Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali lima, kecuali empat, kecuali tiga"

      Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah enam. Karena tiga mengecualikan empat, tersisa satu. Satu dikecualikan dari lima, tersisa empat. Empat dikecualikan dari sepuluh, sehingga tersisa enam.
   b. Apabila setiap *istitsna'* menghabiskan lafadz sebelumnya yang dibarengi, maka seluruh *istitsna'* dihukumi batal. Contoh;

      لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَ عَشَرَةً إِلاَ عَشَرَةً

      "Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali sepuluh, kecuali sepuluh"
   c. Apabila selain *istitsna'* pertama menghabiskan, maka semua *istitsna'* kembali pada *mustatsna minhu.* Contoh;

      لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَ اثْنَيْنِ إِلاَ ثَلاَثَةً إِلاَ أَرْبَعَةً

      "Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali dua, kecuali tiga, kecuali empat"

      Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah satu.
   d. Apabila *istitsna'* pertama saja yang menghabiskan, maka menurut pendapat pertama, *istitsna'* pertama batal, dan *istitsna'* lain mengikuti batal. Contoh;

      لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إِلاَ عَشَرَةً إِلاَ أَرْبَعَةً

      "Baginya, atas tanggunganku sepuluh kecuali sepuluh, kecuali empat"

      Maka yang wajib ditanggung (dibayar) adalah sepuluh. Menurut pendapat kedua, wajib empat, memandang *istitsna'* kedua mengecualikan *istitsna'* pertama. Pendapat ketiga, wajib enam,

memandang *istitsna'* kedua, bukan *istitsna'* yang pertama[15]. Dan yang shahih dalam fiqh adalah pendapat kedua. Dari sini seandainya seseorang mengatakan;

أَنْتِ طَالِقٌ ثَلاَثاً إِلاَّ ثَلاَثاً إِلاَ اثْنَيْنِ

"Kamu tertalak tiga, kecuali tiga, kecuali dua"

Maka menurut pendapat pertama, jatuh talak tiga. Menurut pendapat kedua, jatuh talak dua. Dan menurut pendapat ketiga, jatuh talak satu[16].

ISTITSNA' DARI RUNTUTAN *JUMLAH* DAN *MUFRAD*

Menurut pendapat *ashab, istitsna'* yang terletak setelah beberapa kalimat, baik berbentuk *jumlah* (rangkaian kalimat) atau *mufrad,* dan saling bersambung dengan *'athaf,* dengan huruf *'athaf* yang berfungsi menyamakan (menyekutukan), seperti *wawu* dan *fa',* maka kembali pada masing-masing dari beberapa kalimat tersebut, apabila pantas bagi *istitsna'* tersebut. Karena secara *dhahir* demikian. Contoh yang berupa *jumlah*;

أَكْرِمْ الْعُلَمَاءَ وَاحْبِسْ دِيَارَك عَلَى أَقَارِبِك وَأَعْتِقْ عَبِيدَك إلاَ الْفَسَقَةَ مِنْهُمْ

"Mulyakan ulama, wakafkan rumahmu kepada kerabatmu, dan merdekakan budak-budakmu, kecuali orang-orang yang fasik di antara mereka".

Contoh yang berupa *mufrad*;

تَصَدَّقْ عَلَى الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ إلاَ الْفَسَقَةَ مِنْهُمْ

"Bersedekahlah pada orang-orang fakir, orang-orang miskin dan para ibnu sabil, kecuali orang-orang fasik di antara mereka"

Pendapat kedua, kembali pada yang terakhir saja. Karena hal ini yang diyakini. *Pendapat ketiga*, kembali pada seluruhnya, apabila beberapa didatangkan untuk satu tujuan. Contoh;

حَبَسْتُ دَارِي عَلَى أَعْمَامِي وَوَقَفْت بُسْتَانِي عَلَى أَخْوَالِي وَسَبَّلْت سِقَايَتِي لِجِيرَانِي إلاَ أَنْ يُسَافِرُوا

"Aku mewakafkan rumahku kepada paman-pamanku, aku wakafkan kebunku kepada paman-pamanku (dari jalur ibu), dan aku sediakan (sebagai wakaf) tempat air minumku kepada tetanggaku, kecuali mereka pergi"

---

[15] Karena *istitsna'* pertama, yaitu إلاَ عَشَرَةً dihukumi batal, dan dianggap tidak ada. Sehingga seolah-olah dari semenjak awal diucapkan; لَهُ عَلَيَّ عَشَرَةٌ إلاَ أَرْبَعَةً _ Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 254

[16] *Ibid,* hal 254 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 238-239

Tujuan dalam contoh tersebut satu, yakni wakaf. Namun apabila didatangkan untuk beberapa tujuan, maka *istitsna'* hanya kembali pada yang paling akhir. Contoh;

أَكْرِمْ الْعُلَمَاءَ وَاحْبِسْ دِيَارَك عَلَى أَقَارِبِك وَأَعْتِقْ عَبِيدَك إلاَ الْفَسَقَةَ مِنْهُمْ

"Mulyakan ulama, wakafkan rumahmu kepada kerabatmu, dan merdekakan budak-budakmu, kecuali orang-orang yang fasik di antara mereka".

Pendapat keempat, kembali pada seluruhnya, apabila di-*athaf*-kan dengan huruf *wawu.* Dan kembali pada *jumlah* terakhir, apabila di-*athaf*-kan dengan selain *wawu.*

Pendapat kelima, berstatus *musytarak* (dipersekutukan antara kembali pada seluruhnya dan pada yang terakhir). Karena sama-sama terpakai untuk keduanya.

Pendapat keenam, menangguhkan, karena tidak diketahui arah petunjuk maknanya.

Dua pendapat terakhir menyatakan bahwa, penentu pemahaman makna yang dimaksud tergantung pada keberadaan *qarinah.* Jika *qarinah* ditemukan, maka silang pendapat dengan sendirinya hilang.

Contoh 01 (kembali pada seluruhnya secara ijma' berdasar *qarinah*) :

وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ – إِلَى قَوْلِهِ – إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحاً فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ (الفرقان:٦٨-٧٠)

"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar"....sampai ayat, "kecuali orang-orang yang bertaubat, beriman dan mengerjakan amal saleh; maka itu kejahatan mereka diganti Allah dengan kebajikan"

Qarinah dalam contoh ini adalah bahwa *isim isyarah* (kata penunjuk) di dalamnya kembali pada semuanya, karena tidak ada yang mengkhususkan pada sebagian dengan *isyarah.*

Contoh 02 (kembali pada yang akhir saja secara ijma' berdasar *qarinah*) :

وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ (النساء : ٩٢)

"Dan barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diyat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga terbunuh) bersedekah".

Dalam contoh ini, ulama sepakat bahwa *istitsna'* kembali pada *jumlah* terakhir, yakni *diyat,* bukan *kafarah* (memerdekakan budak). Dengan

qarinah, kembalinya *dhamir* (kata ganti) dalam lafadz pada keluarga korban pembunuhan. Dan mereka disebutkan dalam *diyat,* bukan dalam *tahrir* (memerdekakan budak). Dan bahwa 'bersedekah' mudah dilakukan dalam *diyat,* karena berupa hak adami, berbeda dengan memerdekakan budak.

Contoh 03 (kembali pada yang akhir, bukan yang pertama secara ijma') ;

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ – إِلَى قَوْلِهِ - إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا (النور: ٤-٥)

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik."....sampai ayat "kecuali orang-orang yang bertaubat".

Qarinah di sini adalah, bahwa tuduhan zina tergolong hak adami dan tidak bisa terlepas hanya dengan taubat, maka akhirnya dipastikan *istitsna'* tidak kembali pada *jumlah* pertama (tentang dera). Dan *istitsna'* pasti kembali pada *jumlah* terakhir, yakni tentang status fasik. Sehingga berimplikasi pemahaman bahwa setelah bertaubat, persaksian penuduh zina dapat diterima dan terhapus status kefasikannya. Kemudian mengenai kembalinya *istitsna'* pada *jumlah* kedua, yakni tentang tidak diterimanya persaksian, ulama berselisih pendapat. Versi *ashah,* diterima persaksiannya setelah bertaubat. Dengan mengembalikan *istitsna'* pada seluruhnya. Pendapat kedua, tidak diterima, dengan mengembalikan *istitsna'* pada *jumlah* yang akhir saja. Berimplikasi pemahaman bahwa persaksian penuduh zina tidak diterima selamanya, meskipun sudah bertaubat[17].

PEMBARENGAN BEBERAPA *JUMLAH*

Menurut pendapat *ashah,* pembarengan dua atau beberapa *jumlah* secara lafadz (dengan di-*'athaf*-kan) tidak menetapkan persamaan dalam hukum yang tidak disebutkan, dimana hukum tersebut sudah diketahui berada pada salah satu *jumlah* berdasarkan faktor eksternal (dalil lain).

Pendapat kedua, menetapkan persamaan dalam hukum yang tidak disebutkan. Contoh HR. Abi Dawud;

[17] *Ibid,* hal 255-256, Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 239-240, Az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul,* vol I hal. 383, dan Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith,* vol II hal. 449

لاَ يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلاَ يَغْتَسِلْ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ

"Sungguh salah satu dari kalian janganlah kencing di air yang tidak mengalir. Dan jangan mandi dari junub di dalamnya"

Kencing dalam air yang tidak mengalir menyebabkan air tersebut menjadi najis, dengan syarat air tersebut sedikit (kurang dua *kullah*) atau menyebabkan perubahan dalam air yang banyak (lebih dua *kullah*). Hal ini adalah hikmah dari larangan dalam hadits. Hukum yang disebutkan adalah adanya *nahi* (larangan) yang ada dalam dua *jumlah*. Dan hukum yang tidak disebutkan adalah penajisan air sebab kencing dan mandi junub. Menurut pendapat kedua di atas, mandi junub dalam air tersebut hukumnya juga sama, karena dua *jumlah* tersebut dibarengkan[18].

وَالشَّرْطُ وَهُوَ تَعْلِيقُ أَمْرٍ بِأَمْرٍ كُلٌّ مِنْهُمَا فِيْ الْمُسْتَقْبَلِ أَوْ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ كَالِاسْتِثْنَاءِ

(2) Syarat, yaitu menggantungkan sebuah perkara dengan perkara lain, dimana masing-masing dari keduanya berada di masa mendatang. Atau perkara yang menunjukkan atas penggantungan tersebut. *Syarat* menyamai *istitsna'*.

PENTAKHSISH *MUTTASHIL* KEDUA ; *SYARAT*

2. ***Syarat,*** yaitu menggantungkan sebuah perkara dengan perkara lain, dimana masing-masing dari keduanya berada di masa mendatang. Atau bahasa yang menunjukkan atas penggantungan tersebut, yakni shighat (jumlah pertama) sebagaimana, أَكْرِمْ بَنِي تَمِيمٍ إِنْ جَاءُوا (*Mulyakan Bani Tamim, jika mereka datang*).

Syarat yang menjadi pentakhsish menyamai *istitsna'* dalam tiga aspek;

1. Keharusan *muttashil* (bersambung).
2. Kembalinya *syarat* pada seluruh *jumlah* yang mendahuluinya. Contoh;

   أَكْرِمْ بَنِي تَمِيمٍ وَأَحْسِنْ إِلَى رَبِيعَةَ وَاخْلَعْ عَلَى مُضَرَ إِنْ جَاءُوك

   "Mulyakan Bani Tamim, dan berbuat baiklah pada kabilah Rabi'ah, dan berilah sesuatu pada kaum Mudhar, jika mereka datang kepadamu"

3. Diperbolehkan mengecualikan sesuatu yang lebih banyak dari sisanya menggunakan *syarat*. Contoh;

[18] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 287 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 19

أَكْرِمْ بَنِي تَمِيمٍ إِنْ كَانُوا عُلَمَاءَ

"Mulyakan Bani Tamim, jika mereka ulama"

Dalam konteks orang-orang bodoh dari Bani Tamim lebih banyak. Sehingga, selain harus niat menjadikan *syarat*, menurut *ashab, syarat* harus *muttashil*, kembali pada seluruh *jumlah* yang mendahuluinya, meskipun *syarat* mendahului atau menengah-nengahi, dan boleh mengecualikan sesuatu yang lebih banyak dari sisanya menggunakan *syarat*. Pendapat lain, ulama sepakat dalam ketiganya[19].

وَالصِّفَةِ وَالْغَايَةِ وَهُمَا كَالاِسْتِثْنَاءِ وَالْمُرَادُ غَايَةٌ صَحِبَهَا عُمُومٌ يَشْمَلُهَا وَلَمْ يُرَدْ بِهَا تَحْقِيقُهُ مِثْلُ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ" وَأَمَّا مِثْلُ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَقُطِعَتْ أَصَابِعُهُ مِنْ الْخِنْصِرِ إِلَى الْإِبْهَامِ فَلِتَحْقِيقِ الْعُمُومِ

(3) Shifat, dan **(4) Ghayah**, dimana keduanya menyamai *istitsna'*. Maksud *ghayah* di sini adalah *ghayah* yang didahului lafadz umum yang akan memuatnya (jikalau ghayah tidak ada), dan tidak dikehendaki menegaskan keumuman. Seperti contoh; حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ (*Sampai mereka membayar jizyah*). Sedangkan mengenai contoh; حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ (*Sampai terbit fajar*), dan contoh ; قُطِعَتْ أَصَابِعُهُ مِنَ الْخِنْصِرِ إِلَى الْإِبْهَامِ (*Jari-jarinya dipotong dari kelingking hingga jempol*), maka berfungsi menegaskan keumuman.

PENTAKHSISH *MUTTASHIL* KETIGA & KEEMPAT; *SHIFAT* & *GHAYAH*

3. ***Shifat.*** Yang dimaksud adalah *shifat maknawiyah* (berupa makna), tidak hanya terbatas *shifat* dalam pandangan nahwu, serta yang dapat dihasilkan *mafhum*-nya. Contoh;

   أَكْرِمْ بَنِي تَمِيمٍ الْفُقَهَاءَ

   "Mulyakan Bani Tamim yang ahli fiqh"

   Dapat menghasilkan *mafhum,* selain ahli fiqh tidak diperintahkan untuk dimulyakan.

4. ***Ghayah,*** yaitu batas akhir dari suatu perkara, dimana hukum perkara yang terletak setelahnya berlawanan dengan perkara yang terletak sebelumnya. Contoh;

   أَكْرِمْ بَنِي تَمِيمٍ إِلَى أَنْ يَعْصُوا

   "Mulyakan Bani Tamim sampai mereka tidak taat"

---

[19] *Ibid,* hal. 258 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 241-242

Maksud *ghayah* di sini adalah *ghayah* yang didahului lafadz umum yang akan memuatnya jikalau *ghayah* tidak ada. Bukan *ghayah* yang berfungsi menegaskan keumuman lafadz sebelumnya. Seperti contoh;

قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ–إِلَى قَوْلِهِ–حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ (التوبة:٢٩)

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah"
....sampai ayat "sampai mereka membayar jizyah"

Dalam ayat ini jikalau *ghayah* berupa حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ tidak ada maka pastilah kita diperintah memerangi mereka, baik membayar *jizyah* atau tidak. Dalam hal ini ada dua bentuk *ghayah* yang dikecualikan;

1. *Ghayah* yang seandainya tidak disebutkan, maka tidak ada yang menunjukkan keberadaannya. Yakni *ghayah* yang tidak termuat lafadz umum sebelumnya. Contoh;

   سَلاَمٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

   "Malam itu (penuh) kesejahteraan sampai terbit fajar"

   Ghayah dalam contoh ini berfaidah menegaskan keumuman lafadz sebelumnya, bukan sebagai pentakhsish, karena 'terbitnya fajar' bukan termasuk bagian dari malam juga tidak termuat di dalamnya. Maksud penegasan keumuman, bahwa malam itu penuh kesejahteraan dalam semua bagiannya.
2. *Ghayah* yang lafadz sebelumnya jelas memuatnya. Contoh;

   قُطِعَتْ أَصَابِعُهُ مِنْ الْخِنْصِرِ إِلَى الْإِبْهَامِ

   "Jari-jarinya dipotong dari kelingking hingga jempol"
   Ghayah dalam contoh ini seandainya tidak disebutkan, sudah termuat pada lafadz sebelumnya. Faidahnya adalah menegaskan keumuman. Yakni seluruh jari-jarinya terpotong.

Shifat dan *ghayah* yang menjadi pentakhsish ini menurut pendapat *ashah,* menyamai *istitsna'* dalam tiga aspek;

1. Keharusan *muttashil* (bersambung).
2. Diperbolehkan mengecualikan sesuatu yang lebih banyak dari sisanya menggunakan keduanya.
3. Kembalinya *shifat* dan *ghayah* pada seluruh *jumlah* yang mendahuluinya. Meskipun *shifat* ada di awal, atau di tengah.
   Contoh *shifat* ;

   وَقَفْت عَلَى أَوْلاَدِي وَأَوْلاَدِهِمْ الْمُحْتَاجِينَ

   "Aku wakafkan kepada anak-anakku dan anak-anak dari anak-anakku yang membutuhkan"

وَقَفْتُ عَلَى مُحْتَاجِي أَوْلَادِي وَأَوْلَادِهِمْ

"Aku wakafkan kepada mereka yang membutuhkan dari anak-anakku dan anak-anak dari anak-anakku"

وَقَفْتُ عَلَى أَوْلَادِي الْمُحْتَاجِينَ وَأَوْلَادِهِمْ

"Aku wakafkan kepada anak-anakku yang membutuhkan dan anak-anak dari anak-anakku"[20]

Contoh *ghayah* ;

أَكْرِمْ بَنِي تَمِيمٍ وَأَحْسِنْ إِلَى رَبِيعَةَ وَتَعَطَّفْ عَلَى مُضَرَ إِلَى أَنْ يَرْحَلُوا

"Mulyakan Bani Tamim, dan berbuat baiklah pada kabilah Rabi'ah, dan belas kasihanilah kaum Mudhar, sampai mereka pergi"[21].

وَبَدَلُ بَعْضٍ أَوِ اشْتِمَالٍ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الأَكْثَرُ	(5) ***Badal ba'dhi min al-kull,*** **atau** ***isytimal.*** Dan mayoritas ulama tidak menyebutkannya.

<u>PENTAKHSISH *MUTTASHIL* KELIMA; *BADAL*</u>

5. ***Badal ba'dhi min al-kull*** **dan** ***isytimal,*** disebutkan oleh Imam Ibn Al-Hajib. Contoh;

أَكْرِمْ النَّاسَ الْعُلَمَاءَ

"Mulyakan manusia, yakni ulama"

Dan ***badal isytimal,*** seperti dinukil Imam Al-Barmawi dari Abi Hayyan dari As-Syafi'i. Contoh;

أَعْجَبَنِي زَيْدٌ عِلْمُهُ

"Zaid membuatku terkesima, yakni ilmunya"

Namun mayoritas ulama tidak menyebutkannya. Pendapat mereka dibenarkan oleh Syekh Imam As-Subki, Al-Ashbihani, dan Al-Hindi. Karena *mubdal minhu* (perkara yang dibadali) dikira-kirakan terbuang, sehingga makna pengecualian tidak bisa terwujud dalam *badal.* Padahal *takhsish* diharuskan mengandung unsur pengecualian. Dengan demikian, tidak ada *takhsish* dalam *badal.* Hal ini disangkal Imam Al-Barmawi, bahwa dikira-kirakan terbuang adalah pendapat sebagian

[20] Manakala *shifat* ada di tengah, menurut sebagian pendapat, kembali pada jumlah yang dibarenginya_*Ibid,* hal. 258 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 23

[21] *Ibid,* hal. 259 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 242-243

ulama saja, sedangkan mayoritas berbeda pendapat. Imam As-Sairafi mengatakan, pakar-pakar nahwu tidak menghendaki membuang *mubdal minhu,* mereka menghendaki bahwa *badal* berdiri sendiri, bukan penjelas lafadz sebelumnya, sebagaimana *na'at pada man'ut* [22].

وَمُنْفَصِلٌ فَيَجُوزُ فِيْ الْأَصَحِّ التَّخْصِيصُ بِالْعَقْلِ	(Pentakhsish bagian kedua) ; **MUNFASHIL.** Diperbolehkan mentakhsish dengan akal, menurut beberapa *ashab.*

MACAM-MACAM PENTAKHSISH MUNFASHIL

Sebagaimana yang telah dijelaskan di depan, bahwa pentakhsish *munfashil* adalah pentakhsish yang dapat berdiri sendiri, baik berupa lafadz atau selain lafadz dan tidak membutuhkan lafadz umum yang akan ditakhsish, serta tidak berbarengan dengan lafadz umum yang ditakhsish.

Menurut pendapat *ashab,* diperbolehkan men-*takhsish* dengan akal. Baik melalui perantaraan *hissi* (panca indra), yakni penglihatan (*musyahadah*) atau panca indra lainnya, atau tanpa perantaraan hal tersebut.

Contoh dengan perantara *musyahadah* ; firman Allah SWT tentang angin yang dilepas sebagai adzab bagi kaum 'Ad;

تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا (الأحقاف : ٢٥)

"Yang menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya"

Dalam hal ini akal mencerna dengan perantara penglihatan nyata atas adanya benda yang tidak rusak, seperti langit.

Contoh tanpa perantara ; firman Allah SWT,

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الأنعام : ١٠٢)

"Pencipta segala sesuatu"

Kita menemukan kepastian dengan akal, bahwa Allah SWT tidak menciptakan diriNya sendiri dan sifat-sifat Dzat-Nya.

Sebagian ulama menolak adanya takhsish dengan akal, dengan argumentasi bahwa perkara yang mana akal menafikan berlakunya hukum dari dalil 'am di dalamnya, tidak termuat dalam lafadz 'am. Karena perkara tersebut tidak sah dikehendaki[23].

---

[22] *Ibid,* hal. 260, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 243

[23] *Ibid,* hal 261

وَتَخْصِيصُ الْكِتَابِ بِهِ وَالسُّنَّةُ بِهَا وَكُلٌّ بِالْآخَرِ وَبِالْقِيَاسِ وَبِدَلِيلِ الْخِطَابِ وَيَجُوزُ بِالْفَحْوَى	(Pendapat Ashah, diperbolehkan) mentakhsish kitab dengan kitab, sunnah dengan sunnah, dan masing-masing dengan selainnya. Dan dengan *qiyas*, dengan *mafhum mukhalafah*, juga boleh dengan *mafhum muwafaqah.*

MACAM-MACAM *TAKHSISH*

Dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah, ada beberapa bentuk *takhsish* yang beragam. Berikut perinciannya;

1. Mentakhsish kitab dengan kitab

Menurut pendapat Ashah diperbolehkan. Dan termasuk pen-*takhsish*-an dalil ber-*matan qath'iy* dengan dalil ber-*matan qath'iy* yang lain. Contoh;

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرة : ٢٢٨)

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali suci"

Ayat ini menjelaskan *iddah* bagi wanita yang tertalak, termasuk juga mencakup para wanita hamil. Kemudian di-*takhsish* dengan ayat;

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق : ٤)

"Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"

Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berdasarkan dalil ayat;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Dalam kalimat 'agar kamu menjelaskan' disimpulkan bahwa Allah SWT menyerahkan 'penjelasan' pada Nabi SAW. Sedangkan status *takhsish* merupakan 'penjelasan', sehingga *takhsish* hanya bisa dihasilkan dengan ucapan atau perbuatan Nabi SAW. Argumentasi ini ditanggapi pendapat Ashah, bahwa mentakhsish kitab dengan kitab konkrit ada *(wuqu')* dalam Al-Qur'an, seperti contoh di atas.

Seandainya ada yang mengatakan bahwa dimungkinkan dalil yang mentakhsish bukan ayat Al-Qur'an di atas, namun sunnah Nabi SAW. Maka pendapat Ashah menjawab, bahwa secara hukum asal *takhsish* dengan sunnah tersebut tidak ada, karena Allah SWT berfirman;

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (النحل : ٨٩)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran untuk menjelaskan segala sesuatu"

2. Mentakhsish sunnah dengan sunnah

Menurut pendapat Ashah diperbolehkan, baik *mutawatir* atau tidak. Contoh hadits shahih Bukhari-Muslim :

فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ الْعُشْرُ

"Dalam tanaman yang diairi dengan air hujan ada kewajiban zakat sepersepuluh".

Di-*takhsish* dengan hadits shahih Bukhari-Muslim:

لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ

"Tidak ada kewajiban zakat dalam hasil panen yang kurang lima wasaq".

Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berdasarkan dalil ayat yang sama dengan di atas;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Dalam kalimat 'apa yang telah diturunkan kepada mereka' disimpulkan bahwa perkara yang dijelaskan oleh Nabi SAW terbatas dalil Al-Qur'an saja, bukan sunnah atau yang lain. Argumentasi ini ditanggapi pendapat Ashah, bahwa mentakhsish sunnah dengan sunnah konkrit ada (*wuqu'*), sebagaimana dalam contoh di atas. Serta tidak ada penghalang hal tersebut terjadi, karena Al-Qur'an dan As-Sunnah semuanya dari Allah SWT. Firman Allah SWT;

وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى (النجم : ٣)

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya"

3. Mentakhsish kitab dengan sunnah dan sebaliknya

Bagian pertama, yakni men-*takhsish* kitab dengan sunnah, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat *ashah,* diperbolehkan. Contoh;

يُوصِيكُمْ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ (النساء : ١١)

"Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu"

Ayat ini mencakup anak-anak yang kafir. Kemudian ditakhsish dengan hadits Bukhari-Muslim;

لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ

"Tidak bisa mewaris, seorang muslim dari kafir, dan orang kafir dari muslim"

Contoh ini adalah men-*takhsish* dengan *khabar ahad,* dan tentunya dengan *khabar mutawatir* lebih diperbolehkan.

2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan dengan sunnah *mutawatir* berbentuk perbuatan. Hal ini berpijak pada pendapat bahwa perbuatan Nabi SAW tidak bisa mentakhsish.
3. Pendapat ketiga, tidak diperbolehkan secara mutlak. Karena akan mengakibatkan pengabaian dalil *qath'i* diganti dengan dalil *dhanni.* Namun hal ini ditanggapi, bahwa obyek dari *takhsish* adalah *dalalah* dari lafadz 'am yang bersifat *dhanniy.* Dan mengoperasikan dua dalil *dhanni* lebih utama dibandingkan mengabaikan salah satunya.
4. Pendapat keempat, diperbolehkan apabila kitab ditakhsish dengan pentakhsish yang terpisah (*munfashil*), artinya yang mandiri, baik bersifat *qath'i* atau *dhanni.* Karena dengan ini, *dalalah*-nya menjadi lemah. Dan banyak lagi pendapat lainnya.

Bagian kedua, yakni men-*takhsish* sunnah dengan kitab, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah diperbolehkan. Contoh HR. Muslim;

   اَلبِكْرُ بِالْبِكْرِ جِلْدُ مِائَةٍ

   "(Hukuman) perawan yang berzina dengan perawan, adalah dera seratus kali"

   Ayat ini mencakup budak wanita. Kemudian ditakhsish dengan QS. An-Nisa:25:

   فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ

   "Maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami"
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan, berdasarkan dalil QS. An-Nahl : 44;

   وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

   "Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

   Sunnah (ucapan dan perbuatan) Nabi SAW merupakan penjelasan dari Al-Qur'an, bukan sebaliknya, Al-Qur'an menjadi penjelasan dari sunnah. Dan dalam konteks ini kedudukan *takhsish* adalah penjelasan. Argumentasi ini ditanggapi pendapat Ashah bahwa hal tersebut tidak tercegah, karena baik sunnah maupun Al-Qur'an, semua dari Allah SWT. Firman Allah SWT;

   وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى (النجم : ٣)

   "Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya"

Bagian ketiga, termasuk sunnah adalah perbuatan dan *taqrir* Nabi SAW. Silang pendapat terjadi menyikapi pen-*takhsish*-an kitab atau sunnah dengan perbuatan dan *taqrir* Nabi SAW[24].

1. Menurut Ashah, diperbolehkan. Seperti seandainya Nabi SAW mengatakan;

   الْوِصَالُ حَرَامٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

   "Puasa wishal haram bagi setiap muslim"

   Kemudian Beliau menjalankannya, atau membiarkan orang yang menjalankannya. Contoh lain, seperti dalam riwayat Bukhari-Muslim, Nabi SAW larangan menghadap kiblat saat buang air besar dan kecil. Kemudian diriwayatkan juga bahwa Beliau melakukan hal tersebut. Maka dengan perbuatan Beliau ini, keumuman *nahi* (larangan) tertakhsish.
2. Pendapat kedua, perbuatan dan *taqrir* tidak men-*takhsish*, akan tetapi me-*nasakh* hukum dalil *'am*[25]. Karena secara hukum asal manusia memiliki posisi sama dalam hukum. Argumentasi ini ditanggapi, bahwa *takhsish* lebih utama dibandingkan *naskh*, karena dalam *takhsish* ada pemberlakuan dua dalil[26].

4. Mentakhsish kitab dan sunnah dengan qiyas.

Mengenai hal ini ulama sepakat memperbolehkan, apabila berbentuk *qiyas qath'iy*. Namun mereka berselisih pendapat, manakala berbentuk *qiyas dhanniy*.

1. Pendapat *ashah,* diperbolehkan mentakhsish kitab atau sunnah dengan *qiyas* yang disandarkan pada *nash* khusus, meskipun berupa *khabar* ahad.

---

[24] Hanya saja jika sebaliknya, artinya perbuatan dan *tqarir* dijadikan dalil yang di-*takhsish,* maka tidak memungkinkan, karena sifat keumumannya tidak ada, seperti dalam pembahasan terdahulu_Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal 262

[25] Imam Al-Barmawi memilah sebagai berikut;

1. Disebut *takhsish,* apabila dalil 'am mencakup Nabi SAW dan umat, kemudian Nabi SAW melakukan perkara yang berseberangan dengan kandungan dalil. Dan perkara tersebut termasuk yang tidak wajib diteladani umat.
2. Disebut *naskh,* apabila perkara di atas mewajibkan umat untuk mengikuti. Sehingga hukum dalil 'am terhapus secara totalitas.
3. Bukan *takhsish* atau *naskh,* apabila dalil 'am diperuntukkan khusus bagi umat, bukan bagi Nabi SAW. Maka perbuatan Nabi SAW tidak disebut *takhsish,* karena tidak masuk dalam cakupan dalil 'am, dan bukan *naskh* karena hukum bagi umat tidak terhapus_ Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol III hal. 491

[26] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal 263 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 247

Contoh firman Allah QS. An-Nur : 02 :

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera"

Ayat ini mencakup orang merdeka dan budak. Kemudian di-*takhsish* pada selain budak wanita dalam QS. An-Nisa:25:

فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ

"Dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami"

Hukum budak laki-laki masih tercakup dalam keumuman ayat pertama. Kemudian dilakukan *qiyas*, dengan menyamakan budak laki-laki dengan budak wanita yang hukum *had*-nya hanya separuh dari orang merdeka. Dan dengan *qiyas* ini, ayat pertama kemudian di-*takhsish*.

2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan secara mutlak. Hal tersebut untuk menjaga agar *qiyas* tidak didahulukan dari nash sebagai dalil asal dari *qiyas* secara global.
3. Pendapat ketiga, diperbolehkan apabila *qiyas* berbentuk *jaly,* bukan *khafi,* karena eksistensinya lemah. Dan banyak pendapat ulama lainnya.

4. Mentakhsish kitab dan sunnah dengan *mafhum mukhalafah.*

Menurut pendapat Ashah diperbolehkan. Contoh hadits Nabi saw;

خَلَقَ اللهُ المَاءَ طَهُوْرًا لاَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلاَّ مَا غَيَّرَ طَعْمَهُ أَوْ لَوْنَهُ أَوْ رِيْحَهُ

"Allah menciptakan air suci mensucikan, tidak bisa dinajiskan sesuatu kecuali air yang berubah rasa atau warna atau baunya"

Hadits ini mencakup air sedikit dan banyak. Kemudian di-*takhsish* dengan *mafhum* hadits Nabi saw:

إذا بَلَغَ الماء قُلَّتَيْنِ لم يحمل خَبَثاً

"Ketika air mencapai dua kullah, maka tidak menerima najis"

Hadits ini menunjukkan secara *mafhum* bahwa air yang kurang dari dua *kullah* menerima dan tidak bisa menolak najis. Sehingga secara hukum menjadi najis, akibat persentuhan dengan najis, baik ada perubahan atau tidak

Pendapat kedua, tidak diperbolehkan, karena penunjukkan makna dari lafadz 'am adalah *manthuq.* Dan *manthuq* didahulukan dari *mafhum.* Hal ini ditanggapi, bahwa *manthuq* yang didahulukan dari *mafhum* adalah

manthuq model tertentu, bukan *manthuq* yang menjadi bagian dari individu makna lafadz 'am. Justru untuk model ini, *mafhum* didahulukan dari *manthuq*. Karena mengoperasikan dua dalil, lebih utama dibandingkan mengabaikan salah satunya.

5. Mentakhsish kitab dan sunnah dengan *mafhum muwafaqah*.
Ulama memperbolehkan penggunaan *al-fahwa* atau *mafhum muwafaqah* sebagai pentakhsish, meskipun mengikuti versi bahwa *dalalah* di dalamnya bersifat *qiyas*. Contoh, pentakhshisan HR. Abi Dawud;

لَيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ

"Menunda pembayaran hutang bagi orang yang kaya menghalalkan harga diri dan hukuman (penjara) baginya"

Dengan *mafhum* dari ayat;

فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ (الإسراء: ٢٣)

"Janganlah kamu berkata 'cih' pada kedua orang tua"

Mafhum muwafaqah dari ayat ini mengharamkan menyakiti kedua orang tua dengan dipenjara dan cara lainnya. Sehingga *takhsish* ini menghasilkan kesimpulan hukum, haram memenjarakan kedua orang tua sebab hutang kepada anaknya. Sebagaimana dishahihkan oleh Imam An-Nawawi[27].

وَالْأَصَحُّ أَنَّ عَطْفَ الْعَامِّ عَلَى الْخَاصِّ وَ رُجُوعَ ضَمِيرٍ إِلَى بَعْضٍ وَ مَذْهَبَ الرَّاوِي وَ ذِكْرَ بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِّ لَا يُخَصِّصُ

Menurut pendapat Ashah, peng-*'athaf*-an lafadz *'am* pada lafadz *khash*, kembalinya *dhamir* pada sebagian *'am*, madzhab dari perawi lafadz 'am, serta penyebutan sebagian *afrad 'am*, semuanya tidak men-*takhsish* lafadz *'am*.

وَأَنَّ الْعَامَّ لَا يَقْصُرُ عَلَى الْمُعْتَادِ ، وَلَا عَلَى مَا وَرَاءَهُ وَ أَنَّ نَحْوَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ لَا يَعُمُّ

Dan menurut Ashah, bahwasanya *'am* tidak terbatas dalam sesuatu yang dibiasakan (*mu'tad*), juga tidak terbatas dalam selain *mu'tad*. Dan bahwa semacam نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (Nabi SAW melarang jual-beli beresiko), tidak umum (atas setiap resiko).

PENG-*'ATHAF*-AN LAFADZ *'AM* PADA LAFADZ *KHASH*

Menurut pendapat *ashah*, peng-*'athaf*-an lafadz *'am* pada lafadz *khash* dan sebaliknya, tidak mentakhsish lafadz *'am*. Pendapat lain, dari

---

[27] DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 194-195, Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 266 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 247-248

pengikut madzhab Hanafi, dapat mentakhsish lafadz *'am*, dalam arti menjadikan lafadz *'am* teringkas dalam lafadz *khash*. Karena *ma'thuf* (lafadz yang di-*'athaf*-kan) harus menyamai *ma'thuf 'alaih* (lafadz yang di-*'athaf*-i) dalam hukum dan sifatnya (umum-khususnya). Menurut pendapat pertama hanya menyamai dalam hukum, tidak dalam sifatnya. Contoh peng-*'athaf*-an lafadz *khash* pada lafadz *'am*, HR. Abu Dawud;

لاَ يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكَافِرٍ وَلاَ ذُو عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ

"Tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu'ahad saat gencatan perang (sebab membunuh kafir harbi)"

Menurut pendapat pertama, pada *ma'thuf* dikira-kirakan kata بِحَرْبِيٍّ (*sebab membunuh kafir harbi*), karena ditemukan ijma' bahwa kafir *mu'ahad* dibunuh sebab membunuh kafir selain *harbi* (*dzimmi*). Sehingga *ma'thuf* tidak mentakhsish keumuman *ma'thuf 'alaih*. Makna selengkapnya, *tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir, dan tidak dibunuh kafir mu'ahad saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi.* Hal ini menyimpulkan, seorang muslim tidak dibunuh sebab membunuh kafir, baik *harbi* atau *dzimmi*. Kalangan Hanafiyyah juga mengira-ngirakan pada *ma'thuf 'alaih* kata حَرْبِيٍّ (*sebab membunuh kafir harbi*), karena *ma'thuf 'alaih* harus menyamai *ma'thuf* dalam sifatnya (umum-khususnya). Di sini keumuman *ma'thuf 'alaih* tertakhsish oleh *ma'thuf*. Sehingga maksud selengkapnya, *tidak dibunuh seorang muslim sebab membunuh kafir harbi, dan tidak dibunuh kafir mu'ahad saat gencatan perang sebab membunuh kafir harbi.* Hal ini menyimpulkan, seorang muslim dibunuh sebab membunuh kafir *dzimmi* (lihat selengkapnya di dalam bab lafadz 'am, pembahasan hal-hal yang tidak memiliki sifat umum).

Contoh peng-*'athaf*-an lafadz *'am* pada lafadz *khash*, seumpama dikatakan;

لاَ يُقْتَلُ الذِّمِّيُّ بِكَافِرٍ وَلاَ الْمُسْلِمُ بِكَافِرٍ

"Kafir dzimmi tidak dibunuh sebab membunuh kafir harbi,
Dan tidak dibunuh muslim sebab membunuh kafir"

Maksud kafir yang pertama adalah kafir *harbi,* dan yang kedua tetap bersifat umum, tidak tertakhsish. Menurut kalangan Hanafiyah, maksud kafir yang kedua juga kafir *harbi,* karena *ma'thuf* harus menyamai *ma'thuf 'alaih* dalam sifatnya (umum-khususnya), sehingga keumuman *ma'thuf* tertakhsish oleh *ma'thuf 'alaih*[28].

[28] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul,* hal. 63 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 32

KEMBALINYA *DHAMIR* PADA SEBAGIAN 'AM

Menurut pendapat Ashah, kembalinya *dhamir* yang terletak setelah lafadz 'am pada sebagian *afrad* (individu makna) 'am, tidak menjadikan lafadz ter-*takshish*. Artinya, tidak menjadikan lafadz 'am terbatasi pada sebagian *afrad* tersebut. Pendapat lain, menjadikan tertakshsish, karena menghindari ketidakserasian *dhamir* pada *marji'*-nya (tempat kembalinya). Hal ini ditanggapi oleh pendapat pertama, bahwa ketidakserasian boleh saja terjadi selama ditemukan *qarinah*. Contoh;

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ –إلى قوله– وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (البقرة : ٢٢٨)

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menanti) tiga kali suci"...sampai ayat; "Dan suami-suaminya berhak merujuknya".

Dhamir pada وَبُعُولَتُهُنَّ kembali pada wanita-wanita yang tertalak *raj'iy,* dan kalimat وَالْمُطَلَّقَاتُ umum mencakup wanita-wanita yang tertalak *raj'iy* dan wanita-wanita yang tertalak *ba'in.* Meskipun kembalinya *dhamir* pada sebagian *afrad* lafadz 'am, namun tidak menjadikan lafadz 'am tertakhsish. Sehingga hukum التَّرَبُّصُ (wajib menanti) tidak tertentu bagi wanita-wanita yang tertalak *raj'iy* saja, namun juga bagi wanita-wanita yang tertalak *ba'in.* Pendapat lain, kalimat وَالْمُطَلَّقَاتُ tidak mencakup wanita-wanita yang tertalak *ba'in,* dan *dhamir* tersebut kembali pada وَالْمُطَلَّقَاتُ yang secara majaz menghendaki makna wanita-wanita yang tertalak *raj'iy.* Dengan demikian menjadikan lafadz 'am tertakhsish dan terbatasi pada wanita-wanita yang tertalak *raj'iy.* Sedangkan hukum التَّرَبُّصُ (wajib menanti) bagi wanita-wanita yang tertalak *ba'in* diambilkan dari dalil lain, seperti ijma'[29].

MADZHAB DARI PERAWI

Pendapat *ashah* menyatakan bahwa madzhab dari perawi lafadz 'am yang berbeda dengan kandungan dalil 'am yang diriwayatkannya tidak mentakhsish dalil 'am tersebut, meskipun dari kalangan shahabat. Pendapat ini disampaikan Jumhur. Pendapat kedua, mentakhsish secara mutlak, baik perawi dari kalangan shahabat atau bukan. Pendapat ketiga, mentakhsish apabila perawi dari kalangan shahabat. Karena berbedanya madzhab darinya dipastikan hasil dari adanya dalil. Hal ini ditanggapi, bahwa dalil yang dimaksud di sini hanya menurut dugaannya saja, tidak secara realitas (*nafsu al-amri*). Dan bagi orang lain tidak boleh mengikutinya, karena mujtahid tidak boleh bertaklid pada mujtahid lain.

[29] *Ibid* dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol III hal. 494

Contoh, HR. Bukhari dari Ibn Abbas ra;

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

"Barang siapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia"

Dan shahabat Ibn Abbas (perawi) sendiri menyatakan bahwa perempuan yang murtad tidak dibunuh. Namun ada kemungkinan Beliau berpendapat bahwa مَنْ *syarthiyyah* tidak mencakup *mu'annats,* sebagaimana disampaikan salah satu pendapat dalam babnya terdahulu. Jika benar demikian, berbedanya Ibn Abbas ra dalam masalah di atas bukan tergolong *takhsish.*

Sedangkan madzhab seseorang yang bukan perawi lafadz 'am dan berbeda dengan kandungan lafadz 'am, ditetapkan juga tidak bisa men-*takhsish.* Pendapat lain, bisa men-*takhsish.*

PENYEBUTAN SEBAGIAN *AFRAD 'AM*

Menurut pendapat *ashah*, penyebutan sebagian *afrad* (individu) lafadz 'am menggunakan hukum dari lafadz 'am, tidak menjadikan lafadz 'am ter-*takhsish.* Pendapat lain, menjadikan lafadz 'am ter-*takhsish*, artinya menjadikan teringkas pada sebagian *afrad* tersebut dengan pemahamannya. Karena hanya inilah faidah penyebutannya. Hal ini disangkal, bahwa *mafhum laqab* (kepahaman sebuah nama) tidak bisa dijadikan *hujjah.* Dan faidah penyebutan sebagian *afrad* tersebut adalah untuk menghilangkan kemungkinan keberadaannya tertakhsish dari dalil 'am. Contoh HR. Tirmidzi;

أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ

"Jenis apapun kulit yang disamak, maka sungguh suci hukumnya"

Dan HR. Muslim; Nabi SAW berjalan dan menemukan bangkai kambing, kemudian Beliau bersabda;

هَلاَّ أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ فَقَالُوا: إِنَّهَا مَيْتَةٌ فَقَالَ: إِنَّمَا حُرِّمَ أَكْلُهَا

"Mengapa tidak kalian ambil kulitnya, lalu kalian samak, kemudian kalian memanfaatkannya. Shahabat mengakan; "Kambing itu bangkai". Nabi bersabda; "Hanya memakannya yang diharamkan"

Penyebutan 'kulit kambing' sebagai salah satu *afrad* (individu) lafadz 'am tidak menjadikan lafadz 'am ter-*takhsish*, dan tetap dalam keumumannya, yakni kulit semua hewan[30].

[30] *Ibid,* hal. 268, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol III hal. 495

'AM TIDAK TERBATAS DALAM *MU'TAD*

Menurut *ashah*, lafadz 'am tidak terbatas pada sesuatu yang dibiasakan (*mu'tad*), dan juga tidak terbatas pada selain *mu'tad*. Kemudian dalil 'am dalam kedua pembagian ini diberlakukan keumumannya. Pendapat lain, terbatas pada keduanya. Contoh bagian pertama, diumpamakan kebiasaan manusia mengkonsumsi gandum, kemudian muncul larangan menjual belikan antar makanan sejenis dengan kadar tidak sama (*mutafadhilan*). Maka, menurut pendapat kedua, makanan dalam kasus ini terbatas pada gandum yang biasa dikonsumsi. Contoh bagian kedua, diumpamakan kebiasaan manusia menjual gandum dibeli gandum dengan kadar tidak sama, kemudian muncul larangan menjual belikan antar makanan sejenis dengan kadar tidak sama. Maka, menurut pendapat kedua, makanan dalam kasus ini terbatas pada selain gandum yang dibiasakan. Menurut pendapat pertama (Ashah), kedua kasus tersebut tidak terbatasi[31].

UCAPAN SHAHABAT نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ

Menurut *ashah*, semisal ucapan shahabat نَهَى عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (Bahwasanya Nabi SAW melarang jual beli beresiko) sebagaimana riwayat Muslim dari shahabat Abu Hurairah, tidak menjadikannya umum atas setiap jual beli yang mengandung unsur *gharar* (resiko yang tidak jelas akhirnya). Karena jika demikian, maka setiap jual beli yang mengandung unsur *gharar* akan batal. Padahal tidak demikian, ulama banyak menetapkan hukum sah atas jual beli yang mengandung unsur *gharar,* seperti jual beli budak tanpa memperlihatkan auratnya, dimana ada kemungkinan pada aurat tersebut terdapat cacat penyebab harga berkurang.

Pendapat lain, dapat bersifat umum atas setiap jual beli yang mengandung unsur *gharar.* Karena orang yang menyampaikan adalah orang adil dan memahami bahasa dan makna. Andaikata keumuman hukum dari apa yang disampaikan Nabi SAW tidak jelas, pastilah orang tersebut tidak meriwayatkannya menggunakan redaksi umum (*'am*). Argumentasi ini ditanggapi, bahwa kejelasan keumuman hukum hanya berdasar subyektifitas dugaannya, bagi kita tidak boleh mengikutinya. Karena ada kemungkinan larangan jual beli yang mengandung unsur *gharar* tersebut didasarkan sifat khusus yang ada di dalamnya, namun disangka perawi sebagai lafadz 'am[32].

---

[31] *Ibid*

[32] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 269

مَسْأَلَةٌ جَوَابُ السُّؤَالِ غَيْرُ الْمُسْتَقِلِّ دُونَهُ تَابِعٌ لَهُ فِي عُمُومِهِ وَالْمُسْتَقِلُّ الْأَخَصُّ جَائِزٌ إِنْ أَمْكَنَتْ مَعْرِفَةُ الْمَسْكُوْتِ عَنْهُ وَالْمُسَاوِي وَاضِحٌ	**Permasalahan :** jawaban dari seorang penanya yang tidak bisa berdiri sendiri tanpa pertanyaan tersebut, mengikuti pertanyaan dalam sifat umum (dan khususnya). Sedangkan jawaban yang berdiri sendiri dan bersifat lebih khusus hukumnya diperbolehkan, apabila memungkinkan mengetahui *maskut* (hukum yang tidak disebutkan). Sedangkan yang bersifat setara hukumnya jelas.

SIFAT UMUM JAWABAN PERTANYAAN

Manakala *khithab* dari pembawa syari'at menjadi jawaban atas sebuah pertanyaan, maka dipilah sebagai berikut;

1. Tidak bisa berdiri sendiri atau tidak bisa memberikan faidah tanpa pertanyaan tersebut. Dalam arti, seandainya dijadikan permulaan, tidak akan menghasilkan faidah apapun, seperti kata نَعَمْ (benar) dan بَلَى (benar) dan sesamanya. Maka statusnya mengikuti pertanyaan dalam sifat umum dan khususnya. Karena sebuah pertanyaan akan diulangi di dalam jawabannya. Contoh yang bersifat umum HR. Tirmidzi;

   أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ، فَقَالَ: أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إِذَا يَبِسَ قَالُوا: نَعَمْ قَالَ فَلاَ إِذَنْ

   "Bahwasanya Nabi SAW ditanyai tentang menjual kurma basah dibeli kurma kering. Beliau bertanya; "Apakah kurma basah susut ketika kering". Shahabat menjawab; "Benar". Beliau menjawab; "Jika demikian maka tidak boleh".

   Maka dengan demikian hukum ini umum mencakup semua model jual beli kurma basah yang dibeli dengan kurma kering. Baik muncul dari penanya, maupun orang lain. Contoh yang bersifat khusus;

   فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَم (الأعراف : ٤٤)

   "Maka apakah kamu telah memperoleh dengan sebenarnya apa (azab) yang Tuhan kamu menjanjikannya (kepadamu)?" Mereka (penduduk neraka) menjawab: "Betul".

   Maka dalam hal ini jawaban mengikuti kekhususan dari pertanyaan, dan tidak berlaku umum.

2. Bisa berdiri sendiri atau bisa memberikan faidah tanpa pertanyaan tersebut. Dalam arti, seandainya dijadikan permulaan, akan menghasilkan faidah umum. Terbagi tiga macam;
   a. Bersifat lebih khusus dibanding pertanyaannya. Maka hukum pembuatan semacam ini boleh dan dibenarkan apabila hukum *maskut* (yang tidak disebutkan) memungkinkan diketahui. Contoh,

مَنْ جَامَعَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ كَالْمُظَاهِرِ

"Barangsiapa bersetubuh di siang hari Ramadhan, maka wajib baginya kafarat seperti orang yang berdhihar"

Yang menjadi jawaban atas pertanyaan;

مَنْ أَفْطَرَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ مَاذَا عَلَيْهِ

"Barangsiapa membatalkan puasa di siang hari Ramadhan, apa yang wajib baginya?

Di sini hukum *maskut* dapat diketahui, karena dari kata جَامَعَ (bersetubuh) dapat dipahami bahwa membatalkan puasa dengan selain bersetubuh tidak ada denda *kafarat*-nya. Namun apabila hukum *maskut* tidak mungkin diketahui, maka tidak diperbolehkan. Karena akan mengakibatkan pengakhiran *bayan* (penjelasan) dari waktunya dibutuhkan.

b. Bersifat setara dengan pertanyaannya. Maka hukumnya sudah jelas. Contoh;

مَنْ جَامَعَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ فَعَلَيْهِ كَفَّارَةٌ كَالظِّهَارِ

"Barangsiapa bersetubuh di siang hari Ramadhan, maka wajib baginya kafarat seperti dhihar"

Yang menjadi jawaban atas pertanyaan;

مَاذَا عَلَى مَنْ جَامَعَ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ

"Apa yang wajib bagi seseorang yang bersetubuh di siang hari Ramadhan?

c. Bersifat lebih umum dibanding pertanyaannya. Bagian ini akan dijelaskan di bawah ini[33].

وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْعَامَّ عَلَى سَبَبٍ خَاصٍّ مُعْتَبَرٌ عُمُومُهُ وَأَنَّ صُورَةَ السَّبَبِ قَطْعِيَّةُ الدُّخُولِ فَلَا تُخَصُّ بِالِاجْتِهَادِ ، وَيَقْرُبُ مِنْهَا خَاصٌّ فِي الْقُرْآنِ تَلَاهُ فِي الرَّسْمِ عَامٌّ لِمُنَاسَبَةٍ	Menurut pendapat *ashah,* dalil 'am yang terlaku atas dasar *sabab* khusus, keumumannya diakui. Dan bahwa sebuah bentuk *sabab,* secara *qath'i* (pasti) masuk dalam dalil umum, sehingga tidak boleh di-*takhsish* dengan ijtihad. Hampir sama dengan bentuk *sabab* tersebut adalah dalil *khash* dalam Al-Qur'an yang dalam tulisannya dibarengi dalil 'am, dikarenakan ada keserasian.

[33] *Ibid*, hal 270

DALIL 'AM DARI *SABAB* KHUSUS

Menurut pendapat *ashah,* dalil 'am yang terlaku atas dasar *sabab* (kasus pemicu turunnya dalil) tertentu (*khusus*), baik dalam pertanyaan atau selain pertanyaan, maka keumumannya diakui. Karena memandang lahiriyah lafadznya. Kaidah ini disampaikan oleh ulama lain dengan ungkapan,

الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ

"Pertimbangan adalah dengan keumuman lafadz, bukan dengan kekhususan sabab"

Pendapat kedua, hanya terbatas pada *sabab* saja, karena dalil 'am didatangkan untuk hal tersebut. Baik ditemukan *qarinah* yang menunjukkan keumuman, atau tidak. Contoh yang ditemukan *qarinah*;

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨)

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya"

Karena sebab turunnya ayat ini, menurut satu pendapat, adalah seorang laki-laki yang mencuri pakaian Shawfan bin Umayyah. Penyebutan kalimat وَالسَّارِقَةُ (perempuan yang mencuri) merupakan *qarinah* bahwa yang dikehendaki dengan وَالسَّارِقُ (laki-laki yang mencuri) bukan hanya laki-laki dalam kejadian itu saja. Contoh yang tidak ditemukan *qarinah,* HR. Tirmidzi;

قِيلَ يَا رَسُولَ اللهِ أَتَتَوَضَّأُ مِنْ بِئْرِ بُضَاعَةَ وَهِيَ بِئْرٌ يُلْقَى فِيهَا الْحِيَضُ وَلُحُومُ الْكِلَابِ وَالنَّتْنُ ؟ فَقَالَ: إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ

"Ditanyakan, Yaa Rasulallah, apakah tuan berwudhu dari sumur Budha'ah, padahal sumur itu tempat pembuangan kain bekas darah wanita haid, daging-daging anjing dan perkara yang busuk baunya?. Nabi SAW menjawab, "Bahwa air sumur tersebut adalah suci, tidak bisa dinajiskan apapun"

Kata شَيْءٌ (apapun) berlaku umum mencakup ketiga benda yang ada dalam hadits, dan selainnya. Menurut pendapat lain, hanya berlaku untuk ketiganya, dan untuk yang lain belum dijelaskan hukumnya.

Dan terkadang ditemukan *qarinah* yang menunjukkan kekhususannya pada *sabab.* Contoh, larangan membunuh perempuan saat perang. Latar belakang larangan ini disebabkan Nabi SAW melihat perempuan kafir *harbi* terbunuh dalam sebagian peperangan yang beliau pimpin. Hal ini menunjukkan bahwa larangan tersebut khusus atas perempuan kafir *harbi,* tidak mencakup perempuan murtad.

Lebih lanjut, versi *ashah* menyatakan, sebuah bentuk *sabab* (kasus) yang melatarbelakangi kemunculan dalil 'am, secara *qath'i* (pasti) masuk dalam dalil umum. Sehingga tidak boleh di-*takhsish* dengan ijtihad. Pendapat lain, menyatakan hanya secara *dzanni* (dugaan), sehingga boleh di-*takhsish* (dikecualikan) dengan ijtihad.

Syekh Imam As-Subki menambahkan, hampir menyamai bentuk *sabab* dalam hal secara *qath'i* atau *dhanni* masuk dalam dalil umum, adalah dalil *khash* dalam Al-Qur'an yang dalam penulisannya dibarengi dalil 'am, meskipun waktu turunnya ayat tidak berurutan. Hal ini dikarenakan ada keserasian antara ayat pengiring dan yang diiringi. Contoh;

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ (النساء : ٥١)

"Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang diberi bagian dari Al kitab? mereka percaya kepada jibt dan thaghut"

Ayat ini sebagaimana komentar ahli tafsir, merupakan isyarat atas Ka'ab bin Asyraf dan ulama Yahudi lainnya. Manakala mereka datang ke Makkah, dan menyaksikan para korban perang Badar, kemudian memprovokasi musyrikin untuk melakukan pembalasan dan memerangi Nabi SAW. Kemudian musyrikin bertanya kepada mereka, "Siapa yang benar jalannya, Muhammad dan shahabatnya atau kami?". Mereka menjawab, "Jalan yang kalian tempuh lebih benar". Karena dengki, mereka mengkhianati amanat untuk menyampaikan kebenaran tentang sifat Nabi SAW yang tercantum dalam kitab Taurat. Ayat dan ucapan mereka mengandung ancaman yang secara tidak langsung berfaidah *amr* (perintah) untuk melakukan sebaliknya, yakni menjelaskan sifat Nabi SAW dalam kitab mereka. Kesimpulan ini serasi dengan firman Allah;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا (النساء : ٥٨)

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya"

Ayat ini umum (*'am*) untuk semua amanat, dan ayat di atas khusus (*khash*) untuk amanat berupa menyampaikan sifat Nabi SAW. Dalil 'am ini mengiringi dalil *khash* dalam tulisannya, meskipun lebih akhir tanggal turunnya, dengan selisih enam tahun (antara perang Badar di bulan Ramadlan tahun 2 H sampai penaklukan Makkah di bulan Ramadlan tahun 8 H) [34].

[34] *Ibid*, hal.272 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 250-252

مَسْأَلَةٌ الْأَصَحُّ إِنْ لَمْ يَتَأَخَّرْ الْخَاصُّ عَنِ الْعَمَلِ خَصَّصَ الْعَامَ وَإِلَّا نَسَخَهُ وَإِنْ كَانَ كُلٌّ عَامًّا مِنْ وَجْهٍ فَالتَّرْجِيحُ	**Permasalahan :** menurut pendapat *ashah,* apabila dalil *khash* tidak datang lebih akhir melewati waktu diamalkannya dalil *'am,* maka dalil *khash* men-*takhsish* dalil *'am.* Namun jika tidak demikian, maka dalil *khash* menasakh dalil 'am. Dan menurut *ashah,* apabila masing-masing umum dari satu sisi (dan khusus dari sisi lain), maka dilakukan *tarjih.*

PERTENTANGAN DALIL 'AM DAN KHASH

Apabila terjadi pertentangan antara dua nash, salah satunya 'am dan yang lain *khash,* maka dipilah sebagai berikut;

1. Dalil *khash* datang sesudah masa pengamalan dalil 'am. Maka menurut *ashah,* dalil *khash* menasakh dalil 'am pada wilayah yang dipertentangkan saja, tidak pada seluruh *afrad* (individu).
2. Dalil *khash* tidak datang sesudah masa pengamalan dalil 'am. Baik datang sesudah munculnya *khithab* lafadz 'am, namun sebelum masuk masa pengamalannya, atau dalil 'am datang sesudah dalil *khash* secara mutlak (sesudah *khithab* dalil *khash* atau pengamalannya), atau keduanya berbarengan (saling berkesinambungan), atau keduanya tidak diketahui tanggal turunnya. Dalam kesemuanya ini, menurut pendapat *ashah,* dalil *khash* mentakhsish dalil 'am.

   Menurut pendapat lain, apabila keduanya berbarengan, maka terjadi *ta'arrudh* (pertentangan) antara keduanya dalam kadar pemahaman dalil khash, sebagaimana yang terjadi dalam dua dalil yang berbeda secara nash. Sehingga untuk mengamalkan dalil *khash* dibutuhkan *murajjih* (pengunggul).

   Kalangan Hanafiyah dan imam Haramain mengatakan, dalil 'am yang datang sesudah dalil *khash* berfungsi menasakh dalil *khash,* sebagaimana kebalikannya. Kemudian mereka juga mengatakan, apabila penanggalan (waktu turunnya dalil) tidak diketahui, maka ada dua pendapat, menangguhkan pengamalan keduanya, dan saling mengeliminasi (*tasaquth*). Hal ini dikarenakan masing-masing dari keduanya memungkinkan menjadi yang ter-*nasakh,* sebab bisa jadi salah satunya lebih dahulu dari yang lain.

Selanjutnya, manakala masing-masing dari dua nash tersebut umum dari satu sisi dan khusus dari sisi lain, baik keduanya berbarengan atau salah satunya lebih akhir, maka wajib dilakukan *tarjih* dengan dalil

lain[35]. Kalangan Hanafiyah mengatakan, dalil yang akhir menasakh yang lebih dahulu. Contoh, HR. Bukhari dari Ibn Abbas ra;

مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ

"Barang siapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia"

Dan HR. Bukhari-Muslim:

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ

"Nabi melarang membunuh kaum wanita"

Hadits pertama umum atas laki-laki dan perempuan dan khusus tentang orang murtad. Hadits kedua khusus tentang perempuan dan umum atas perempuan kafir *harbi* dan murtad. Hingga terjadi pertentangan pada masalah wanita murtad, apakah dibunuh atau tidak?. Menurut pendapat *Rajih* (unggul), hadits pertama diunggulkan, sehingga berimplikasi hukum wanita murtad dihukum bunuh. Karena terdapat *qarinah* yang mengarahkan hadits kedua terbatas pada *sabab*-nya (kasus yang melatarbelakangi), yakni wanita kafir *harbi*. Diceritakan dalam sebuah peperangan, Nabi SAW menjumpai seorang wanita terbunuh. Kemudian Beliau bersabda; "Kenapa dia dibunuh, padahal dia tidak berperang?", lalu Nabi SAW melarang pembunuhan wanita dan anak-anak. Dari sini diketahui bahwa yang dikehendaki Nabi SAW adalah wanita kafir *harbi*[36].

---

[35] *Tarjih* secara bahasa artinya *taghlib* (memenangkan). Secara istilah adalah menguatkan salah satu dari dua *amarah* (tanda-tanda) dari yang lain dalam rangka untuk diamalkan. Di antara syarat-syarat tarjih adalah;

1. Dilakukan atas beberapa dalil. Tidak berlaku atas statement ijtihad dalam madzhab.
2. Dalil-dalil tersebut menerima dipertentangkan secara dhahir. Sehingga tidak berlaku dalam dalil-dalil *qath'i*.
3. Tarjih dilakukan berdasarkan dalil. Namun ahli fiqh hanya mensyaratkan tidak mungkin diamalkannya satu persatu dalil yang bertentangan, meskipun hanya dari satu sisi.
4. Diunggulkan berdasarkan *maziyyah* (nilai lebih) bukan dengan dalil tersendiri (terpisah). Mengenai boleh tidaknya tarjih menggunakan dalil tersendiri, ulama berbeda pendapat_ DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal. 473 dan Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*, vol IV hal. 432

[36] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 273 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 42

DALIL *MUTLAK* DAN *MUQAYYAD*

الْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ

الْمُخْتَارُ أَنَّ الْمُطْلَقَ مَا دَلَّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ بِلَا قَيْدٍ	Menurut pendapat terpilih, *mutlak* adalah dalil yang menunjukkan hakikat tanpa ada batasan.

DEFINISI *MUTLAK* DAN *MUQAYYAD*

Mutlak secara bahasa memiliki arti lafadz yang tidak disertai *qayyid* (pembatasan) dan syarat. Secara istilah, menurut pendapat terpilih, *mutlak* adalah lafadz yang menunjukkan *mahiyah* (substansi sebuah perkara) tanpa mempertimbangkan batasan (satu atau banyak). Dengan demikian termasuk ketegori lafadz *kulli* (substansial).

Pendapat lain, dari Imam Amudi dan Ibn Hajib, *mutlak* adalah lafadz yang menunjukkan makna yang merata dalam *jenis*-nya. Mereka salah mengira lafadz mutlak sebagai nakirah yang tidak bersifat umum. Mereka berargumentasi, bahwa perintah atas substansi sesuatu, seperti الضَّرْبُ (pemukulan) tanpa dibatasi, merupakan perintah atas *juz'iy* (bagian) makna di dalamnya, seperti memukul dengan cemeti, tongkat dan yang lain. Karena hukum-hukum syariat mayoritas dibangun atas perkara *juz'iy,* bukan *mahiyah* (substansi), karena sulit terwujud secara realita. Menurut pendapat lain, merupakan perintah atas seluruh perkara *juz'iy* di dalamnya, dan versi lain merupakan izin dalam perkara *juz'iy* untuk dilaksanakan.

Imam As-Subki mengatakan, seharusnya yang benar antara *mutlak* dan nakirah dibedakan. Hal ini sesuai pendapat ulama ushul dan fiqh, dimana mereka berselisih pendapat dalam kasus seseorang yang berucap pada istrinya, "Jika kandunganmu seorang laki-laki, maka kamu tertalak". Ternyata kemudian lahir dua anak laki-laki. Satu pendapat menyatakan, istri tidak tertalak, memandang redaksi nakirah yang menyimpulkan makna satu. Perndapat lain, tertalak, karena mengarahkan pada jenis. Imam Jalal Ad-Din Al-Mahali mengatakan bahwa lafadz dari *mutlak* dan nakirah adalah satu. Perbedaan antara keduanya hanya dari sisi sudut pandang. Manakala memandang penunjukkan pada hakikat tanpa batasan, maka disebut *mutlak* dan *isim jenis.* Dan manakala disertai memandang batasan satu, maka disebut nakirah. Imam Amidi dan Ibn Hajib mengingkari sudut pandang pertama, dan menjadikannya sebagai

yang kedua, sehingga mutlak menurut mereka berdua menunjukkan satu individu secara merata (*alwahdah as-sya-i'ah*). Dan menurut selain mereka, menunjukkan hakikat (*mahiyah*) tanpa batasan, serta satu individu merupakan hal yang pasti, karena hakikat tidak akan ada wujudnya dengan perkara yang kurang dari satu[1].

وَالْمُطْلَقُ وَالْمُقَيَّدُ كَالْعَامِ وَالْخَاصِّ وَأَنَّهُمَا فِيْ الْأَصَحِّ إِنِ اتَّحَدَ حُكْمُهُمَا وَسَبَبُهُ وَكَانَا مُثْبَتَيْنِ فَإِنْ تَأَخَّرَ الْمُقَيَّدُ عَنِ الْعَمَلِ بِالْمُطْلَقِ نَسَخَهُ وَإِلَّا قَيَّدَهُ	**Permasalahan:** *mutlak* dan *muqayyad* menyamai *'am* dan *khash*. Kemudian menurut pendapat *ashah,* apabila hukum dan *sabab* dari dalil *mutlak* dan *muqayyad* tunggal (sama), dan keduanya *mutsbat,* manakala dalil *muqayyad* datang akhir melewati waktu mengamalkan dalil *mutlak*, maka dalil *muqayyad* menasakh dalil *mutlak*. Dan apabila tidak demikian, maka dalil *muqayyad* membatasi dalil mutlak.
وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُثْبَتًا وَالْآخَرُ خِلَافُهُ قُيِّدَ الْمُطْلَقُ بِضِدِّ الصِّفَةِ وَإِلَّا قُيِّدَ بِهَا فِيْ الْأَصَحِّ وَهِيَ خَاصٌّ وَعَامٌّ	Apabila salah satunya *mutsbat,* dan yang lain kebalikannya (*nafi* atau *nahi*), maka dalil *mutlak* dibatasi dengan kebalikan dari sifat (dalam dalil *muqayyad*). Dan jika tidak demikian (keduanya nafi, atau nahi, atau salah satu nafi, yang lain nahi), maka dalil mutlak dibatasi dengan sifat tersebut, menurut versi *ashah.* Dan masalah tersebut termasuk masalah *khash* dan *'am.*
وَإِنِ اخْتَلَفَ حُكْمُهُمَا أَوْ سَبَبُهُمَا وَلَمْ يَكُنْ ثَمَّ مُقَيَّدٌ بِمُتَنَافِيَيْنِ أَوْ كَانَ أَوْلَى بِأَحَدِهِمَا قُيِّدَ قِيَاسًا فِيْ الْأَصَحِّ	Apabila hukum keduanya berbeda, atau *sabab* keduanya berbeda, dan tidak ada lafadz *muqayyad* yang saling menafikan (di dua tempat), atau ada, namun lafadz mutlak lebih sesuai dibatasi salah satunya (dibanding yang lain), maka lafadz mutlak dibatasi dengan *muqayyad,* secara *qiyas* menurut pendapat *ashah.*

MENGARAHKAN DALIL MUTLAK PADA MUQAYYAD

Mutlak dan *muqayyad* (dibatasi) menyamai 'am dan khash dalam hukum-hukum yang telah disebutkan di depan. Perkara yang di dalamnya pen-*takhshish*-an 'am diperbolehkan, maka peng-*qayyid*-an *mutlak* juga diperbolehkan. Sehingga menurut pendapat *ashah,* diperbolehkan meng-*qayyid*-i (membatasi) kitab dengan kitab dan sunnah, sunnah dengan kitab dan sunnah, kitab dan sunnah dengan qiyas dan dua macam *mafhum,* perbuatan dan *taqrir* Nabi SAW. Hanya saja khusus *mafhum muwafaqah,*

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 276, Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 254

ulama sepakat memperbolehkan. Perbedaannya, dalam bab ini, madzhab perawi dan penyebutan sebagian juz lafadz mutlak tidak boleh membatasi lafadz *mutlak*.

Kemudian tatacara mengkompromikan dua dalil *mutlak* dan *muqayyad* diperinci sebagai berikut,

1. Hukum dan *sabab* keduanya sama, terbagi dua;
   a. Keduanya berbentuk *mutsbat,* contoh, dalam *kafarah dhihar* disampaikan dua dalil; اَعْتِقْ رَقَبَةً (*merdekakan budak*!) dan اَعْتِقْ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً (*merdekakan budak mukmin*!), maka diperinci;
      i. Dalil *muqayyad* datang sesudah masa pengamalan dalil *mutlak*. Maka dalil *muqayyad* menasakh dalil *mutlak*.
      ii. Dalil *muqayyad* tidak datang sesudah masa pengamalan dalil *mutlak*. Baik datang sesudah munculnya *khithab* lafadz *mutlak*, namun sebelum masuk masa pengamalannya, atau dalil *mutlak* datang sesudah dalil *muqayyad* secara mutlak (sesudah *khithab* dalil *muqayyad* atau pengamalannya), atau keduanya berbarengan (saling berkesinambungan), atau keduanya tidak diketahui tanggal turunnya. Maka dalil *mutlak* diarahkan pada dalil *muqayyad,* artinya dalil *muqayyad* membatasi dalil *mutlak,* untuk mengkompromikan dua dalil. Pendapat kedua, dalil *muqayyad* menasakh dalil *mutlak,* apabila dalil *muqayyad* datang sesudah munculnya *khithab* lafadz *mutlak*. Pendapat ketiga, kebalikan pendapat pertama, yakni dalil *muqayyad* diarahkan pada dalil *mutlak,* dengan menghilangkan fungsi *qayyid* (batasan) dan dalil *mutlak* tetap dalam kemutlakannya. Kerena penyebutan salah satu *afrad* dari *mutlak* tidak bisa menjadikannya ter-*qayyid*-i.
   b. Salah satunya berbentuk *mutsbat,* baik *amr* atau *khabar,* dan yang lain berbentuk *nahi* atau *nafi*, contoh; أَعْتِقْ رَقَبَةً (*merdekakan budak*!) dan لاَ تُعْتِقْ رَقَبَةً كَافِرَةً (*jangan merdekakan budak kafir*!). Maka dalil *mutlak* dibatasi dengan kebalikan sifat dalam *muqayyad*, agar dapat dikompromikan. Dalam contoh di atas, budak dalam dalil *mutlak* dibatasi dengan 'mukmin' (kebalikan sifat kafir dalam dalil *muqayyad*).
   c. Keduanya berbentuk *nafi*, contoh, لاَ يُجْزِئُ عِتْقُ مُكَاتَبٍ (*tidak mencukupi memerdekakan budak mukatab*) dan لاَ يُجْزِئُ عِتْقُ مُكَاتَبٍ كَافِرٍ (*tidak mencukupi memerdekakan budak mukatab yang kafir*) atau keduanya *nahi* contoh, لاَ تُعْتِقْ مُكَاتَبًا (*jangan kamu merdekakan budak mukatab*) dan

لاَ تُعْتِقْ مُكَاتَبًا كَافِرًا *(jangan kamu merdekakan budak mukatab yang kafir)*. Maka menurut pendapat *ashah* (ulama yang berpendapat *mafhum mukhalafah* adalah hujjah), dalil *mutlak* di-*qayyid*-i dengan sifat dalam dalil *muqayyad*. Dan masalah ini masuk kategori masalah *khash* dan *'am*. Karena dalil *mutlak* dalam konteks *nafi* bersifat umum. Dan pendapat lain (menurut ulama yang menafikan *mafhum*), fungsi *qayyid* (batasan) dihilangkan dan dalil *mutlak* tetap diamalkan dalam kemutlakannya.

2. *Sabab* keduanya sama, namun hukum-nya berbeda, atau hukum keduanya sama, namun *sabab*-nya berbeda, maka hukumnya dipilah sebagai berikut;
   a. Menurut *ashah*, dalil *mutlak* dibatasi dalil *muqayyad* secara *qiyas*. Hal ini manakala tidak ada lafadz *muqayyad* yang saling menafikan di dua tempat. Atau ada, namun lafadz *mutlak* lebih sesuai dibatasi salah satunya dibanding yang lain. Pendapat kedua, diarahkan secara lafadz, dengan hanya melihat keberadaan lafadz *muqayyad*, tanpa membutuhkan titik temu *(jami')*. Pendapat ketiga, dari pengikut madzhab Hanafi, lafadz *mutlak* tidak dibatasi dalil lafadz *muqayyad*, karena hukum atau *sabab*-nya berbeda. Dan dalil *mutlak* tetap dibiarkan berbeda dengan *muqayyad*, karena tidak terpenuhinya syarat *qiyas*.

   Contoh *pertama* (*sabab* sama, hukum berbeda), adalah dalil dalam tayammum;

   فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ (النساء : ٤٣)

   "Sapulah mukamu dan tanganmu"

   Dan dalil dalam wudhu;

   فَاغْسِلُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (المائدة : ٦)

   "Basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku"

   Sabab dari keduanya sama berupa hadats dan menghendaki shalat dan ibadah lainnya, namun hukumnya berbeda, yakni mengusap dalam tayammum dan membasuh dalam wudhu. Dalam ayat tentang tayammum, kata *al-yadd* (tangan) dimutlakkan dan dalam ayat tentang wudhu, dibatasi dengan *al-marafiq* (siku). Sehingga dalil *mutlak* dibatasi dalil *muqayyad* secara *qiyas*, bahwa maksud mengusap kedua tangan dalam tayammum adalah sampai siku. Dengan titik temu *(jami')*, *sabab* keduanya merupakan perkara yang mewajibkan bersuci.

Contoh *kedua* (*sabab* sama, hukum berbeda), dalam *kafarah dhihar* dikatakan; أَعْتِقْ رَقَبَةً (*merdekakan budak*!) dan dalam *kafarah* pembunuhan dikatakan; أَعْتِقْ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً (*merdekakan budak mukmin*!). Dalam contoh ini, dalil *mutlak* dibatasi dalil *muqayyad* secara *qiyas*, dengan titik temu (*jami'*) bahwa *sabab* dari keduanya sama-sama diharamkan, yakni *dhihar* dan pembunuhan[2].

Contoh *ketiga* (ada lafadz *muqayyad* yang saling menafikan di dua tempat dan lafadz *mutlak* lebih sesuai dibatasi salah satunya);

- Dalam *kafarat* sumpah disebutkan *mutlak*;

  فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ (المائدة : ٨٩)

  "Maka kaffaratnya puasa selama tiga hari"
- Dalam *kafarah dhihar* disebutkan *muqayyad*;

  فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (المجادلة : ٤)

  "Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut"
- Dalam puasa denda haji *tamattu'* disebutkan *muqayyad*;

  فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ (البقرة : ١٩٦)

  "Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali"

Dalam contoh ini, dalil *mutlak* sumpah lebih baik dibatasi dalil *muqayyad* dalam *dhihar* secara *qiyas*, dalam hal berturut-turutnya puasa, dibandingkan dengan dibatasi dalil *muqayyad* dalam haji *tamattu'*, dalam hal bolehnya memisah puasa (tidak berturut-turut). Hal ini dikarenakan, antara sumpah dan *dhihar* ada titik temu (*jami'*), bahwa keduanya sama-sama dilarang.

b. Dalil *mutlak* di atas tetap dalam kemutlakannya. Hal ini manakala ada lafadz *muqayyad* yang saling menafikan di dua tempat dan lafadz *mutlak* tidak lebih sesuai dibatasi salah satunya dibanding yang lain. Contoh,

   - Dalam *qadha'* Ramadhan disebutkan *mutlak*;

     فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (البقرة : ١٨٤)

     "Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain"
   - Dalam *kafarah dhihar* disebutkan *muqayyad*;

[2] *Ibid,* hal. 278, Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 49-51 dan Al-Isnawi, *At-Tamhid*, vol I hal 418-422

فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (المجادلة : ٤)

"Maka (wajib atasnya) berpuasa dua bulan berturut-turut"

- Dalam puasa denda haji *tamattu'* disebutkan *muqayyad*;

  فَصِيَامُ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ (البقرة : ١٩٦)

  "Maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali"

Dalam hal ini dalil *mutlak* di atas tetap dalam kemutlakannya, karena tidak diperbolehkan di-*qayyid*-i dengan kedua dalil *muqayyad* karena saling menafikan, atau di-*qayyid*-i dengan salah satunya, karena tidak ada faktor yang mengunggulkan (*murajjih*). Sehingga dalam puasa *qadha* Ramadhan tidak diwajibkan berturut-turut seperti dalam *kafarah dhihar* dan tidak diwajibkan dipisah seperti dalam puasa *tamattu*[3].

[3] *Ibid,* hal. 279-280

DHAHIR DAN *MUAWWAL*

الظَّاهِرُ وَالْمُؤَوَّلُ

الظَّاهِرُ مَا دَلَّ دِلَالَةً ظَنِيَّةً وَالتَّأْوِيْلُ حَمْلُ الظَّاهِرِ عَلَى الْمُحْتَمِلِ الْمَرْجُوْحِ فَإِنْ حُمِلَ لِدَلِيْلٍ فَصَحِيْحٌ أَوْ لِمَا يُظَنُّ دَلِيْلًا فَفَاسِدٌ أَوْ لَا لِشَيْءٍ فَلَعْبٌ	*Dhahir* adalah lafadz yang menunjukkan makna dengan dilalah *dzanniyyah* (lebih unggul). Sedangkan *ta'wil* adalah mengarahkan dalil *dhahir* pada kemungkinan makna yang *marjuh* (diungguli). Apabila diarahkan berdasarkan dalil, maka disebut *ta'wil shahih*. Atau berdasarkan sesuatu yang diduga sebagai dalil, maka disebut *ta'wil fasid*. Atau tanpa dasar apapun, maka disebut *la'bu* (main-main).

DHAHIR – MUAWWAL DAN *TA'WIL*

Pengertian *dhahir* secara lughat adalah jelas. Dan secara istilah adalah lafadz yang menunjukkan makna dengan dilalah *dzanniyyah* (lebih unggul). Atau dikatakan dalam kitab lain, lafadz yang menunjukkan pada makna aslinya (*wadla'*) secara *dhanni* (dugaan), disertai adanya kemungkinan makna lain.

Seperti lafadz الْأَسَدِ dalam contoh: رَأَيْتُ اَلْيَوْمَ أَسَدًا (*aku melihat singa hari ini*). Lafadz ini tergolong *dhahir* yang lebih unggul (*rajih*) menunjukkan arti hewan buas, dan memiliki makna *marjuh* laki-laki pemberani..

Faktor yang menjadikan makna lebih jelas secara akal di antaranya;

1. *Wadla'* (peletakan lafadz atas makna tertentu), seperti رَأَيْتُ اَلْيَوْمَ أَسَدًا di atas.
2. Faktor dominannya penggunaan *urf*, contoh lafadz الغَائِطُ yang menunjukkan makna perkara (kotoran) yang keluar dari manusia. Makna ini lebih *rajih* (unggul) secara *urf* daripada makna tempat yang cekung di atas muka bumi (makna *marjuh*).

Ta'wil secara bahasa artinya kembali. Dan secara istilah adalah mengarahkan lafadz *dhahir* pada kemungkinan makna yang *marjuh* (diungguli).

Ta'wil berdasarkan sah – *fasid*-nya terbagi tiga macam;

1. *Ta'wil Shahih*, yakni *ta'wil* yang dilakukan berdasarkan dalil.
2. *Ta'wil Fasid*, yakni *ta'wil* yang dilakukan berdasarkan sesuatu yang diduga dalil oleh keyakinan penta'wil, padahal kenyataannya bukan dalil.
3. *La'bu* (main-main), yakni *ta'wil* yang dilakukan tanpa dalil apapun[4].

وَالْأَوَّلُ قَرِيْبٌ وَبَعِيْدٌ كَتَأْوِيْلِ أَمْسِكْ بِابْتَدِئْ فِيْ الْمَعِيَّةِ وَسِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا بِسِتِّيْنَ مُدًّا وَلَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتْ بِالْقَضَاءِ وَالنَّذَرِ وَذَكَاةُ الْجَنِيْنِ ذَكَاةُ أُمِّهِ بِالتَّشْبِيْهِ	Bagian pertama ada *ta'wil qarib* (dekat) dan *ta'wil ba'id* (jauh), seperti menta'wil kalimat أَمْسِكْ dengan ابْتَدِئْ, سِتِّينَ مِسْكِينًا dengan سِتِّينَ مُدًّا, menta'wil لاَ صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يُبَيِّتْ dengan *qadha'* dan nadzar, dan menta'wil ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ dengan penyerupaan,

TA'WIL QARIB DAN *BA'ID* SERTA CONTOH KEDUANYA

Ta'wil berdasarkan jauh - dekatnya terbagi dua macam;

1. *Qarib* (dekat), yaitu *ta'wil* yang menjadikan makna di dalamnya unggul dibanding makna *dhahir*-nya dengan dalil atau penjelasan sederhana. Contoh;

   إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ (المائدة : ٦)

   "Apabila kamu hendak mengerjakan shalat"

   Dengan dita'wil; "Sengaja hendak mengerjakan shalat".
2. *Ba'id* (jauh), yaitu *ta'wil* yang menjadikan makna di dalamnya unggul dibanding makna *dhahir*-nya dengan dalil yang lebih kuat dari *dhahir*-nya. Contohnya dalam pembahasan setelah ini[5].

Berikut ini beberapa contoh *ta'wil ba'id* (jauh);

1. Men-*ta'wil* kalimat أَمْسِكْ dengan ابْتَدِئْ (*mulailah.!*). *Ta'wil* ini disampaikan kalangan Hanafiyyah dalam sabda Nabi SAW pada Ghailan yang masuk Islam dengan memiliki sepuluh istri;

   أَمْسِكْ أَرْبَعًا وَفَارِقْ سَائِرَهُنَّ

   "Pertahankan empat orang dan ceraikan sisanya"

---

[4] *Ibid*, hal. 282

[5] DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 231-232

Hal ini manakala mereka dinikahi berbarengan. Sehingga tafsiran Hanafiyyah selengkapnya;

ابْتَدِئْ نِكَاحَ أَرْبَعٍ مِنْهُنَّ فِي الْمَعِيَّةِ وَاسْتَمِرَّ عَلَى الْأَرْبَعِ الْأُوَلِ فِي التَّرْتِيبِ

"Mulailah akad nikah baru atas empat orang dari mereka dalam pernikahan yang bersamaan. Dan teruskanlah empat orang pertama, dalam pernikahan yang berurutan"

Aspek *ba'id*-nya, karena orang yang diberi titah (*mukhathab*) yakni Ghailan adalah orang yang baru masuk Islam, dimana dia belum pernah menerima penjelasan tentang syarat-syarat nikah, padahal dia membutuhkannya. Juga tidak pernah dinukil dilakukannya pembaharuan nikah dari *mukhatab* atau dari orang lain, padahal mereka banyak dan seharusnya jika memang terjadi pembaharuan nikah, mereka akan menukilnya.

2. Men-*ta'wil* QS. Al-Mujadalah : 4; فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا (Maka berilah makan enam puluh orang miskin) dengan سِتِّينَ مُدًّا (enam puluh *mud*). Disampaikan oleh kalangan Hanafiyah dengan mengira-ngirakan adanya *mudhaf* (lafadz yang disandarkan), menjadi طَعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا (makanan enam puluh *mud* kepada orang miskin). Sehingga boleh memberikannya kepada satu orang miskin selama enam puluh hari, sebagaimana juga boleh memberikannya kepada enam puluh orang miskin dalam sehari. Karena tujuan pemberiannya adalah memenuhi kebutuhan, dan memenuhi kebutuhan satu orang dalam enam puluh hari sama dengan memenuhi kebutuhan enam puluh orang dalam satu hari.

   Aspek *ba'id*-nya, karena *ta'wil* tersebut memperhitungkan perkara yang tidak disebutkan, yakni *mudhaf,* dan menghilangkan fungsi perkara yang disebutkan berupa bilangan orang miskin yang secara lahiriyah bertujuan agar mendapatkan keutamaan jamaah (orang banyak), berkah dari mereka dan saling bahu membahunya hati-hati mereka untuk mendoakan kepada orang yang berbuat baik.

3. Men-*ta'wil* HR. Abi Dawud مَنْ لَمْ يُبَيِّتْ الصِّيَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَلاَ صِيَامَ (barangsiapa tidak berniat puasa di malam hari, maka tidak ada puasa baginya) dengan puasa *qadha'* dan nadzar, karena selain keduanya sah diniati di siang hari.

   Aspek *ba'id*-nya adalah karena telah membatasi dalil 'am yang jelas keumumannya pada perkara yang jarang terjadi, karena *qadha'* dan nadzar jarang terjadi ditilik dari konteks puasa yang diperintahkan asli dari syariat.

4. Men-*ta'wil* HR. Ibnu Hibban, ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أُمِّهِ (sembelihan induk janin menjadi sembelihannya janin) dengan *tasybih* (penyerupaan). Menjadi, sembelihan janin seperti sembelihan induknya. Disampaikan oleh Imam Abi Hanifah. Sehingga maksudnya adalah janin yang hidup, karena menurut mereka janin yang mati hukumnya haram. Sedangkan menurut Imam Abu Yusuf, Muhammad dan As-Syafi'i hukumnya halal.
   Aspek *ba'id*-nya, karena adanya pengira-ngiraan perkara yang tidak dibutuhkan. Karena cara mentarkibnya bisa dengan membaca *rafa* pada lafadz ذَكَاةُ الْجَنِينِ menjadi *khabar muqaddam* dari *mubtada'* berupa lafadz ذَكَاةُ أُمِّهِ. Atau membaca *nashab* dengan menjadikan berbentuk *dharfiyyah,* sehingga maknanya, sembelihan janin dihasilkan saat penyembelihan induknya. Dari sini disimpulkan, maksud janin dalam hadits adalah janin yang mati dan bahwa penyembelihan yang menjadikan induk halal, sekaligus menjadikan janin halal, mengikuti kehalalan induknya[6].

[6] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 285 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 53-58

MUJMAL
الْمُجْمَلُ

الْمُجْمَلُ مَا لَمْ تَتَّضِحْ دِلَالَتُهُ. فَلَا إِجْمَالَ فِيْ الْأَصَحِّ فِيْ آيَةِ السَّرِقَةِ وَنَحْوِ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَرُفِعَ عَنْ أُمَّتِيْ الْخَطَأُ وَلَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ لِوُضُوْحِ دِلَالَتِهِ الْكُلَّ	*Mujmal* adalah suatu perkara yang tidak jelas *dilalah*-nya (arah maknanya). Maka menurut *ashab,* tidak ada sifat *mujmal* dalam ayat tentang pencurian, dan contoh-contoh semacam, ▪ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ ▪ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ▪ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ, dan ▪ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ karena *dilalah* dari masing-masing sudah jelas.

PENGERTIAN *MUJMAL*

Mujmal secara bahasa adalah bercampur. Secara istilah, *mujmal* adalah ucapan atau perbuatan yang *dalalah*-nya (arah maknanya) tidak jelas. Mengecualikan kata *muhmal* (tidak terpakai), karena tidak ada *dalalah*-nya dan *mubayyan* (sudah dijelaskan), karena *dalalah*-nya sudah jelas. Contoh *mujmal* dalam ucapan, seperti lafadz قُرْءٌ yang mungkin diartikan suci dan haid, karena *musytarak* (dipersekutukan) antara dua makna tersebut. Dan contoh *mujmal* dalam perbuatan, seperti hadits yang menjelaskan bahwa Nabi saw meninggalkan *tasyahud* dan berdiri melakukan rakaat ketiga. Ada kemungkinan Nabi meninggalkan dengan sengaja, sehingga hukum *tasyahud* hanya sunnah dan boleh ditinggalkan. Kemungkinan yang lain Nabi saw meninggalkan karena lupa, sehingga hukum *tasyahud* adalah wajib.

Mujmal terbagi menjadi tiga macam.

1. Lafadz yang secara lughat tidak dipahami maknanya. Penyebabnya adalah lafadz tersebut *gharib* (tidak terpakai umum), seperti kata اَلْهَلُوْعُ sebelum ditafsiri.
2. Lafadz yang maknanya diketahui secara lughat, namun tidak dikehendaki, dan justru menghendaki makna lain. Penyebabnya adalah pembicara sengaja menyamarkan. Seperti kata; الرِّبَى (riba), الصَّلَاةُ (shalat) dan الزَّكَاةُ (zakat).
3. Lafadz yang maknanya diketahui secara lughat, namun berjumlah banyak dan yang dikehendaki hanya satu serta tidak mungkin

menentukannya karena buntunya metode tarjih. Seperti lafadz *musytarak*. Penyebabnya adalah banyaknya *wadli'* (pembuat bahasa) atau terlupakannya pembuat bahasa pertama, jika pembuatnya selain Allah SWT[7].

SILANG PENDAPAT KE-*MUJMAL*-AN BEBERAPA CONTOH

Berikut ini beberapa contoh lafadz yang tergolong bukan *mujmal*, menurut pendapat *ashah*, karena dilalah dari masing-masing sudah jelas. Meskipun segolongan ulama berbeda pendapat dalam semuanya.

1. Ayat tentang pencurian, وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨) (*laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya*). Ayat ini tidak bersifat *mujmal* baik dalam menjelaskan makna الْيَدُ (tangan) atau الْقَطْعُ (pemotongan). Pendapat lain, dari sebagian Hanafiyah, menyatakan ayat tersebut *mujmal* dalam menjelaskan makna الْيَدُ, kerena الْيَدُ diucapkan untuk keseluruhan (dari ujung jari sampai pundak) dan untuk sebagian, adakalanya sampai pergelangan, atau sampai siku. Hal ini berarti menganggap lafadz الْيَدُ sebagai *musytarak* (dipersekutukan). Selain itu, ayat di atas juga *mujmal* dalam menjelaskan makna الْقَطْعُ, kerena الْقَطْعُ diucapkan untuk makna memotong dan melukai. Dan salah satu dari semua makna tersebut tidak ada yang *dhahir*. Sedangkan pemotongan Nabi SAW mulai dari pergelangan tangan menjadi penjelas (*mubayyin*) bahwa yang dikehendaki adalah memotong dari pergelangan tangan. Argumentasi ini ditanggapi pendapat pertama, bahwa makna *dhahir* dari الْيَدُ adalah keseluruhan anggota tangan sampai pundak, dan makna *dhahir* dari الْقَطْعُ adalah memotong. Dan pemotongan Nabi SAW mulai dari pergelangan tangan menjelaskan bahwa yang dikehendaki dari kata الْيَدُ adalah sebagian. Dan hal ini tergolong *majaz*, dimana menurut tinjauan kaidah, *majaz* lebih baik dibandingkan *isytirak*.
2. Contoh semacam, حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ (المائدة:٣) (*Diharamkan bagimu (memakan) bangkai*), sebagaimana juga حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (النساء : ٢٣) (*diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu*). Pendapat lain, menyatakan bahwa penyandaran hukum haram pada benda (*'ain*) tidak

---

[7] Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, *An-Nafahat,* hal. 87

dibenarkan, karena hukum hanya berhubungan dengan perbuatan manusia. Sehingga harus ada perbuatan yang dikira-kirakan dalam contoh tersebut. Dalam hal ini memungkinkan adanya beberapa alternatif lafadz yang dikira-kirakan, padahal tidak ada *murajjih* (faktor yang mengunggulkan) antara satu persatunya dengan yang lain. Sehingga kemudian menjadi berstatus *mujmal.* Argumentasi ini dibantah oleh pendapat pertama, bahwa *murajjih* jelas keberadaannya, yakni berupa *'urf. 'Urf* telah menetapkan bahwa yang dikehendaki dalam contoh di atas adalah keharaman *istimta'* (mencumbui), baik dengan menyetubuhi atau yang lain.

3. Contoh semacam (المائدة : ٦) وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ *(dan usaplah kepalamu!).* Pendapat lain, menyatakan ayat tersebut *mujmal,* karena mengusap mungkin diarahkan pada seluruh kepala atau sebagian kepala. Dan mengusapnya Nabi SAW atas ubun-ubun menjadi penjelas *(mubayyin)* atas hal tersebut. Argumentasi ini ditanggapi oleh pendapat pertama, bahwa kemungkinan tersebut tidak ada. Karena yang dimaksud dalam ayat adalah kemutlakan 'mengusap' yang bisa mengarah pada batas minimal dari makna 'mengusap' atau selainnya.
4. Contoh HR. Baihaqi; رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ *(dibebaskan dari umatku siksaan yang timbul dari kesalahan).* Pendapat lain mengatakan bahwa pembebasan kesalahan tidak dibenarkan karena kesalahan terlihat nyata adanya. Dengan demikian diperlukan pengira-ngiraan perkara lain. Dan terjadi tarik ulur mengenai beberapa perkara yang dikira-kirakan, dalam kondisi tidak ada *murajjih* (yang mengunggulkan) salah satunya. Sehingga menjadi berstatus *mujmal.* Pendapat pertama menanggapi, bahwa dalam contoh di atas ditemukan *murajjih* berupa *'urf* yang mengarahkan makna yang dikehendaki adalah membebaskan الْمُؤَاخَذَة (siksaan).
5. Contoh HR. Tirmidzi; لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ *(tidak ada nikah yang sah kecuali dengan adanya wali).* Pendapat lain, secara tekstual tidak dibenarkan menafikan nikah tanpa wali, padahal wali jelas ada. Sehingga harus dikira-kirakan kata-kata lain di dalamnya. Dan terjadi tarik ulur antara mengira-ngirakan kata 'sah' atau 'sempurna', dalam kondisi tidak ada *murajjih* (yang mengunggulkan) salah satunya. Sehingga statusnya menjadi *mujmal.* Pendapat pertama menanggapi, bahwa dalam contoh di atas ditemukan *murajjih* yang mengunggulkan kata 'sah' untuk dikira-kirakan. Yakni bahwa penafian hukum sah lebih dekat dengan penafian dzat (nikah itu sendiri), karena setiap perkara yang tidak sah,

maka tidak diperhitungkan, dan seolah-olah tidak ada (*ma'dum*). Berbeda dengan penafian kesempurnaan, maka terkadang masih diperhitungkan[8].

بَلْ فِيْ مِثْلِ الْقُرْءِ وَالنُّوْرِ وَالْجِسْمِ وَالْمُخْتَارُ وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ يَعْفُوَ الَّذِيْ بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ وَالرَّاسِخُوْنَ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ((لَا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَضَعَ خَشَبَةً فِيْ جِدَارِهِ)) وَقَوْلُكَ زَيْدٌ طَبِيْبٌ مَاهِرٌ وَالثَّلَاثَةُ زَوْجٌ وَفَرْدٌ

Akan tetapi *mujmal* ada dalam contoh seperti الْقَرْءِ, النُّورُ, الْجِسْمُ, dan seperti kata الْمُخْتَارِ, serta firman Allah SWT:

- أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ
- إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ
- وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ

Sabda Nabi SAW:

لاَ يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَضَعَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ

Dan ucapanmu;

- زَيْدٌ طَبِيبٌ مَاهِرٌ
- الثَّلاَثَةُ زَوْجٌ وَفَرْدٌ

BEBERAPA CONTOH *MUJMAL*

Mujmal adakalanya terjadi dalam lafadz *mufrad* dan adakalanya dalam lafadz *murakkab*. Berikut contoh *mujmal* dalam lafadz *mufrad* dan faktor-faktor yang melatarbelakanginya.

1. Faktor peletakan lafadz untuk menunjukkan beberapa makna. Contoh, lafadz الْقَرْءِ yang mungkin diartikan suci dan haid, karena *musytarak* (dipersekutukan) antara dua makna tersebut.
2. Faktor kepantasan untuk menunjukkan beberapa makna sebab kemiripan. Contoh, lafadz النُّورُ yang pantas diartikan akal dan cahaya matahari. Karena keduanya memiliki sisi kemiripan dapat memberikan petunjuk.
3. Faktor kepantasan untuk menunjukkan beberapa makna sebab persamaan. Contoh, lafadz الْجِسْمُ yang pantas diartikan bumi dan langit. Karena keduanya memiliki persamaan dari sisi luas dan jumlah.
4. Faktor kepantasan untuk menunjukkan beberapa makna sebab unsur *'i'lal* (perubahan huruf *'illat*) di dalamnya. Contoh, lafadz الْمُخْتَارِ karena lafadz ini berkutat antara *fa'il* dan *maf'ul* melalui proses penggantian huruf *ya'* yang berharakat *kasrah* atau *fathah* menjadi *alif*.

---

[8] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 287, dan Al-Isnawi, *At-Tamhid Fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul,* vol I hal. 433

Kemudian beberapa contoh *mujmal* dalam lafadz *murakkab* di antaranya;

1. Firman Allah SWT; أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (البقرة : ٢٣٧) (*atau dima'afkan oleh orang yang memegang ikatan nikah*). Karena makna ayat ini mungkin diarahkan pada wali dan suami. Imam As-Syafi'i mengarahkan pada suami, dan Imam Malik mengarahkan pada wali, karena keduanya memiliki dalil pendukung.
2. Firman Allah SWT; إِلاَّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ (المائدة : ١) (*kecuali yang akan dibacakan kepadamu*). Karena makna ayat ini tidak diketahui sebelum turun ayat lain yang menjelaskan, yakni ayat; حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ....إلَخْ (المائدة : ٣) (*diharamkan bagimu (memakan) bangkai*). Dan ke-*mujmal*-an ayat di atas berdampak pada *mujmal*-nya *mustatsna minhu* (perkara yang dikecualikan), yakni أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأَنْعَامِ (المائدة : ١) (*dihalalkan bagimu binatang ternak*).
3. Firman Allah SWT; وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ (آل عمران : ٧) (*Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya*). Karena lafadz وَالرَّاسِخُونَ mungkin dijadikan permulaan (*ibtida'*) dan mungkin dijadikan *'athaf* (bersambung dengan sebelumnya). Jumhur mengarahkannya pada *ibtida'* berdasarkan dalil bahwa seandainya lafadz وَالرَّاسِخُونَ dijadikan *'athaf*, maka tentunya lafadz يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ menjadi *ibtida'*, dimana hal ini menyalahi kriteria bahasa yang fasih.
4. Sabda Nabi SAW: لاَ يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَضَعَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ (*janganlah seseorang dari kalian melarang tetangganya meletakkan kayu pada temboknya*). Karena *dhamir* (kata ganti) dalam lafadz جِدَارِهِ memungkinkan kembali pada الأَحَدُ dan الجَارُ. Dalam hal ini Imam As-Syafi'i dalam qaul jadidnya melarang seseorang meletakkan kayu pada tembok tetangganya tanpa disertai ijin. Dalam hal ini Imam As-Syafi'i mengembalikan *dhamir* pada lafadz الجَارُ. Dipertegas dengan dalil HR. Hakim tentang khutbah Nabi SAW saat haji wada' ;

لاَ يَحِلُّ لِامْرِئٍ مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلاَّ مَا أَعْطَاهُ عَنْ طِيبِ نَفْسٍ

"Tidak halal bagi seseorang dari harta saudaranya, kecuali sesuatu yang saudaranya berikan kepadanya dengan kerelaan hati"

Sedangkan dalam *qaul qadim*-nya, Imam As-Syafi'i tidak melarang, karena *dhamir* tersebut sesuai runtutan semestinya kembali pada الأَحَدُ.

5. زَيْدٌ طَبِيبٌ مَاهِرٌ (*Zaid adalah tabib yang ahli*). Karena lafadz مَاهِرٌ memungkinkan kembali pada طَبِيبٌ dan pada زَيْدٌ. Dan masing-masing akan berimplikasi perbedaan makna yang mencolok.
6. الثَّلَاثَةُ زَوْجٌ وَفَرْدٌ (*Tiga tersusun dari genap dan ganjil*). Karena lafadz الثَّلَاثَةُ memungkinkan disifati dengan dua sifat genap dan ganjil dan memungkinkan juz penyusunnya, yakni dua dan satu disifati dengan genap dan ganjil. Meskipun setelah menimbang *amr kharij* (faktor eksternal) berupa kebenaran ucapan dari pembicara, maka kemungkinan kedualah yang terpakai. Karena mengarahkan pada kemungkinan pertama akan mengakibatkan pembicara dianggap berbohong[9].

وَالْأَصَحُّ وُقُوعُهُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَنَّ الْمُسَمَّى الشَّرْعِيَّ أَوْضَحُ مِنَ اللُّغَوِيِّ وَقَدْ مَرَّ وَأَنَّهُ إِنْ تَعَذَّرَ حَقِيْقَةً رُدَّ إِلَيْهِ بِتَجَوُّزٍ	Menurut *ashab*, lafadz *mujmal* ada dalam Al-Kitab dan As-Sunah, dan bahwasanya *musamma syar`i* (pemaknaan syar`i) lebih jelas dibanding *musamma lughawi*, dimana hal itu sudah tersebut di depan. Apabila *musamma syar`i* sulit diterapkan secara hakikat, maka akan dikembalikan pada *musamma syar`i* secara majaz.

EKSISTENSI DALIL *MUJMAL*

Menurut *ashab*, lafadz *mujmal* ada dalam Al-Kitab dan As-Sunah, dengan bukti contoh-contoh di atas. Sedangkan Imam Dawud Ad-Dhahiri menafikan keberadaannya. Ada kemungkinan kita pisahkan contoh-contoh di atas dengan mengatakan bahwa contoh pertama di atas (أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي الخ - البقرة : ٢٣٧) secara *dhahir* menunjukkan makna suami, karena dialah yang memiliki ikatan pernikahan. Contoh kedua (إلاَّ مَا يُتْلَى - المائدة :١) berbarengan dengan ayat yang mentafsirinya, yakni حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ....إلَخْ. Contoh ketiga (وَالرَّاسِخُونَ - آل عمران : ٧) secara *dhahir* menunjukkan *ibtida'* (permulaan). Dan contoh keempat (لاَ يَمْنَعْ أَحَدُكُمْ) secara *dhahir* kembali pada lafadz الأَحَدُ, karena lafadz ini adalah pusat perbincangan.

PENERAPAN *MUSAMMA SYAR'I* DAN *LUGHAWI*

Menurut *ashab*, *musamma syar`i* (pemaknaan *syar`*i) pada sebuah lafadz lebih jelas dibanding *musamma lughawi* dalam konteks *urf syar'i*, lantaran Nabi SAW diutus untuk menjelaskan syariat, hingga kemudian

[9] *Ibid*, hal. 288-289, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 264-265

diarahkan pada *syar'i.* Pendapat kedua, statusnya tidak lebih jelas dalam *nahi.* Pendapat ketiga, berstatus *mujmal.* Pendapat keempat, diarahkan pada *lughawi.* Maksud *musamma syar'i* adalah sebuah pemaknaan yang diambilkan dari syara', baik *shahih* atau *fasid.* Dan masalah ini telah dibahas dalam pembahasan pembagian lafadz menjadi hakikat dan majaz terdahulu.

Kemudian apabila *musamma syar`i* sulit diterapkan pada sebuah lafadz secara hakikat, maka dalam hal ini terjadi silang pendapat;

1. Pendapat *ashah,* dikembalikan pada *musamma syar`i* secara majaz. Hal ini demi menjaga keberadaan *syar'i* sebisa mungkin. Diunggulkan Imam Zakariya Al-Anshari dan dipilih pengarang Jam'u Al-Jawami' dalam kitab Al-Mukhtashar.
2. Pendapat kedua, lafadz tersebut berstatus *mujmal,* karena berkutat antara *majaz syar'i* dan *musamma lughawi.*
3. Diarahkan pada *lughawi*, dalam rangka mendahulukan hakikat dari majaz.

Contoh permasalahan ini adalah HR. Tirmidzi ;

الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ إِلاَ أَنَّ اللهَ أَحَلَّ فِيهِ الْكَلاَمَ

"Thawaf di Baitullah seperti shalat, hanya saja sesungguhnya Allah SWT menghalalkan berbicara di dalamnya"

Dalam hadits ini pemaknaan shalat secara *syar'i* sulit diterapkan, maka menurut pendapat *ashah*, dikembalikan pada *musamma syar'i* secara *majaz* dengan mengatakan "thawaf seperti shalat" dalam persoalan harus bersuci, niat dan selainnya. Menurut pendapat kedua, diarahkan pada *musamma lughawi,* yakni doa kebaikan, karena thawaf memuat doa-doa tersebut. Sehingga tidak disyaratkan suci, niat dan hal-hal lain. Menurut pendapat ketiga, berstatus *mujmal,* karena berkutat pada dua perkara yang memungkinkan[10].

وَأَنَّ اللَّفْظَ الْمُسْتَعْمَلَ لِمَعْنًى تَارَةً وَلِمَعْنَيَيْنِ لَيْسَ ذَلِكَ الْمَعْنَى أَحَدُهُمَا مُجْمَلٌ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عُمِلَ بِهِ وَوُقِفَ الْآخَرُ	(Menurut pendapat *ashah*), bahwa lafadz yang suatu saat terpakai pada satu makna, dan saat yang lain pada dua makna, dimana makna pertama bukan salah satu dari kedua makna tersebut, maka berstatus *mujmal.* Dan apabila makna pertama adalah salah satu dari keduanya, maka makna tersebut wajib diamalkan, sedangkan makna yang lain ditangguhkan.

[10] *Ibid,* hal. 290

MUJMAL KARENA FAKTOR PEMAKAIAN MAKNA

Apabila pembawa syariat menyampaikan sebuah lafadz yang mutlak, dimana lafadz tersebut memiliki dua pemakaian. Sekali waktu terpakai pada satu makna, dan saat yang lain pada dua makna. Dan makna pertama bukan salah satu dari kedua makna ini, serta kedudukan dua pemakaian tersebut setara. Maka dalam hal ini ada dua pendapat ulama;

1. Pendapat *ashah*, lafadz tersebut berstatus *mujmal*. Karena berkutat antara satu makna dan dua makna.
2. Pendapat kedua, diarahkan pada dua makna tersebut, karena akan lebih banyak mendatangkan faidah.

Contoh dalam HR. Muslim;

لاَ يَنْكِحُ الْمُحْرِمُ وَلاَ يُنْكَحُ

"Tidak boleh menikah seseorang yang berihram, juga tidak boleh dinikahi"

Mengacu pada pemaknaan "nikah" yang dipersekutukan antara akad dan persetubuhan, maka ketika diarahkan pada makna persetubuhan, akan menghasilkan satu makna, yakni seseorang yang berihram dilarang menyetubuhi dan memberi kesempatan orang lain menyetubuhinya. Dan apabila diarahkan pada makna akad, akan menghasilkan dua makna, yakni seseorang yang berihram dilarang melakukan akad untuk dirinya sendiri dan melakukan akad untuk orang lain, dimana kedua makna ini ada kadar yang dipersekutukan, yakni kemutlakan akad.

Kemudian apabila makna pertama adalah salah satu dari kedua makna, maka makna tersebut wajib diamalkan, karena makna ini ada dalam dua pemakaian. Sedangkan makna yang lain ditangguhkan, karena masih berkutat pada beberapa kemungkinan. Pendapat lain mengatakan, makna lain ini juga diamalkan, karena akan mendatangkan lebih banyak faidah. Contoh HR. Muslim;

الثَّيِّبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا

"Wanita janda lebih berhak atas dirinya dibandingkan walinya"

Pemakaian pertama dari lafadz hadits adalah pada satu makna, yakni wanita janda boleh mengakadi dirinya sendiri. Sedangkan pemakaian kedua adalah pada dua makna, yaitu wanita janda boleh mengakadi dirinya sendiri dan memberi ijin walinya untuk mengakadi tanpa ada *ijbar* (paksaan). Dimana salah satu dari kedua makna ini adalah makna yang dihasilkan pemakaian pertama. Imam Abi Hanifah mengatakan, boleh

mengakadi dirinya sendiri. Sebagian Ashhab As-Syafi'i juga berpendapat sama, namun dalam kondisi berada di suatu tempat dimana wali dan hakim tidak dijumpai. Imam Yunus bin Abd al-A'la menukil pendapat ini dari Imam As-Syafi'i[11].

[11] *Ibid,* hal. 291

BAYAN
اَلْبَيَانُ

إِخْرَاجُ الشَّيْءِ مِنْ حَيِّزِ الْإِشْكَالِ إِلَى حَيِّزِ التَّجَلِّيْ وَإِنَّمَا يَجِبُ لِمَنْ أُرِيْدَ فَهْمُهُ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ يَكُوْنُ بِالْفِعْلِ وَالْمَظْنُوْنُ يُبَيِّنُ الْمَعْلُوْمَ	Adalah mengeluarkan sesuatu dari keadaan tidak jelas (*musykil*) menuju keadaan jelas (*tajally*). *Bayan* menjadi kewajiban bagi orang yang diharapkan memahami sesuatu yang *musykil*. Menurut pendapat *ashab*, *bayan* terkadang menggunakan perbuatan, dan bahwasanya dalil yang menunjukkan *dhan* bisa menjadi *bayan* dari dalil yang bersifat yakin.

DEFINISI DAN HUKUM *BAYAN*

Pengertian *bayan* secara bahasa adalah menjelaskan atau memisah. Secara istilah, *bayan* adalah mengeluarkan sesuatu yang bersifat tidak jelas (*musykil*) menuju sifat jelas (*tajally*). Sedangkan mendatangkan lafadz *dhahir* tanpa didahului *musykil*, tidak disebut sebagai *bayan*.

Ulama sepakat, *bayan* menjadi kewajiban (belas kasihan dari Allah SWT) bagi orang yang dikehendaki Allah SWT memahami sesuatu yang *musykil*. Karena orang tersebut butuh untuk diamalkan atau difatwakan. Sedangkan selain orang sebagaimana di atas tidak ada keharusan, karena tidak ada keterkaitan padanya, serta dia tidak membutuhkannya.

RUKUN DAN BENTUK-BENTUK *BAYAN*

Rukun dari bayan ada tiga macam;

1. *Mubayyan* (yang dijelaskan), yakni dalil *mujmal* dan *dhahir*.
2. *Mubayyan lahu*, yakni orang mukallaf yang terkena *khithab*.
3. *Mubayyin* (yang menjelaskan), ada beberapa macam;
   a. Berbentuk ucapan. Adakalanya dari Allah swt contoh QS. Al-Baqarah;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina"

Sebagai *bayan* dari firman Allah swt QS. Al-Baqarah : 69:

صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ

"Adalah sapi betina yang kuning, yang kuning tua warnanya, lagi menyenangkan orang-orang yang memandangnya"

Adakalanya dari Nabi SAW, contoh, sabda Nabi;

فِيْمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ

"Dalam tanaman yang diairi dengan air hujan ada kewajiban zakat sepersepuluh".

Sebagai *bayan* dari firman Allah SWT QS. Al-An'am:141:

وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ

"Dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya"

b. Berbentuk perbuatan Nabi SAW. Karena lebih kuat menunjukkan makna yang dimaksud, sebab bisa disaksikan. Disampaikan oleh pendapat *ashab*. Contoh, sabda Nabi saw;

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِى أُصَلِّى

"Shalatlah kalian sebagaimana kalian melihatku melakukan shalat"

Sabda dalam hadits ini menunjukkan bahwa perbuatan Nabi SAW dalam mengerjakan shalat menjadi *bayan* dari firman Allah swt QS. Al-An'am:72:

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ

"Dirikanlah shalat"

Pendapat lain, tidak diperbolehkan menggunakan perbuatan. Karena lamanya masa dari perbuatan, hingga berakibat pengakhiran *bayan,* padahal memungkinkan digegaskan dengan ucapan. Hal semacam ini secara akal tidak boleh terjadi. Pendapat *ashab* menanggapi, ketidakbolehan tersebut tidak bisa diterima, karena boleh mengakhirkan *bayan* sampai waktunya dilakukan atau karena tujuan tertentu.

Termasuk perbuatan Nabi SAW adalah *bayan* menggunakan *taqrir* (ketetapan), *kitabah* (tulisan), dan *isyarah* (isyarat). Menurut pengarang kitab Al-Wadhih dari kalangan Hanafiyah, tidak ada silang pendapat mengenai *bayan* menggunakan *kitabah* dan *isyarah.*

Contoh *kitabah,* surat yang dikirim Nabi saw pada penduduk Yaman tentang penjelasan *diyat* nyawa dan anggota badan. Juga surat yang dikirimkan Nabi saw tentang penjelasan kadar zakat.

Contoh *isyarah*, Nabi saw yang berisyarat dengan kesepuluh jarinya sebanyak tiga kali sebagai penjelasan tentang bilangan hari dalam satu bulan, yakni tiga puluh hari. Kemudian Beliau mengulangi

isyaratnya tiga kali dan pada ketiga kalinya mengurangi satu jarinya, yang artinya bulan terkadang hanya dua puluh sembilan hari [12].

MENJELASKAN DALIL *MA'LUM* DENGAN *MADHNUN*

Menurut *ashab*, dalil yang bersifat *dhan* (*madhnun*) sisi matannya diperbolehkan menjadi bayan dari dalil *ma'lum* (*qath'i*) matannya, seperti Al-Qur'an, As-Sunnah yang mutawatir. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, karena derajat *madhnun* di bawah *ma'lum*. Disanggah oleh *ashab*, bahwa *madhnun* diposisikan setara dengan *ma'lum* karena kejelasan yang didapatkan dari penjelasan *ma'lum*[13].

وَالْمُتَقَدِّمُ مِنَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ هُوَ
الْبَيَانُ هَذَا إِنِ اتَّفَقَا وَإِلَّا
فَالْقَوْلُ وَفِعْلُهُ مَنْدُوْبٌ أَوْ
وَاجِبٌ أَوْ تَخْفِيْفٌ

(Dan menurut *ashab*), dalil yang lebih dahulu, meskipun keberadaannya kita tidak tahu, baik ucapan atau perbuatan, adalah dalil penjelas (*mubayyin*). Hal ini apabila ucapan atau perbuatan cocok. Jika tidak, maka yang menjadi bayan adalah ucapan. Dan perbuatan Nabi SAW (yang melebihi tuntutan ucapan Beliau) hukumnya sunnah, wajib atau keringanan.

MENDAHULUINYA PERBUATAN ATAU UCAPAN

Apabila *bayan* muncul berbentuk ucapan dan perbuatan, dimana keduanya cocok (sepadan) dalam penjelasannya, dalam arti salah satunya tidak melebihi atau kurang dari yang lain, semisal contoh, setelah turun ayat tentang ibadah haji yang memuat thawaf di dalamnya, Nabi SAW melakukan thawaf satu kali dan memerintahkan thawaf satu kali. Maka mengenai posisi dalil yang menjadi penjelas (*mubayyin*), ulama berselisih pendapat;

1. Menurut *ashab*, yang menjadi *mubayyin* adalah yang lebih dahulu, dan dalil yang lain (kedua) berstatus mengukuhkannya (*ta'kid*), meskipun kekuatannya di bawah dalil pertama. Baik kita mengetahui keberadaan dalil yang lebih dahulu, atau tidak mengetahuinya.
2. Menurut pendapat kedua, apabila dalil kedua kekuatannya di bawah dalil pertama, maka dalil kedua inilah yang menjadi *mubayyin*. Karena sebuah perkara tidak dikukuhkan dengan perkara yang lebih rendah kekuatannya. Namun argumentasi ini ditanggapi, bahwa alasan semacam itu dapat dibenarkan dalam konteks pengukuhan (*ta'kid*)

---

[12] *Ibid*, hal. 292 dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal 220-222
[13] *Ibid*, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 101

dengan sesuatu yang tidak bisa berdiri sendiri, seperti menggunakan lafadz كُلٌّ dalam contoh جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ (*Kaum telah datang seluruhnya*), dimana dari sisi cakupannya lafadz كُلٌّ lebih kuat dibandingkan lafadz الْقَوْمُ. Dan jika dengan sesuatu yang bisa berdiri sendiri, seperti ucapan dan perbuatan, maka hal ini tidak dilarang, bahkan boleh mengukuhkan perbuatan yang lebih kuat dengan ucapan yang kekuatannya lebih rendah.

Sedangkan apabila keduanya (ucapan dan perbuatan) tidak cocok (sepadan) dalam penjelasannya, dalam arti salah satunya melebihi atau kurang dari yang lain, semisal contoh, setelah turunnya ayat haji, Nabi SAW melakukan thawaf dua kali dan memerintahkan thawaf satu kali. Atau sebaliknya, melakukan thawaf satu kali dan memerintahkan thawaf dua kali. Maka mengenai posisi dalil yang menjadi penjelas (*mubayyin*), ulama juga berselisih pendapat;

1. Pendapat pertama, yang menjadi *bayan* adalah ucapan, baik posisi ucapan mendahului perbuatan, atau lebih akhir, karena ucapan lebih kuat lantaran menunjukkan *bayan* dengan sendirinya tanpa perantara dan perbuatan menunjukkan *bayan* dengan perantara ucapan. Sedangkan perbuatan Nabi SAW yang melebihi tuntutan sabda (ucapan)nya, hukumnya bisa jadi sunnah atau wajib bagi Beliau, bukan bagi umatnya. Dan perbuatan yang berkurang dari sabdanya, menjadi *takhfif* (keringanan) bagi Beliau. Hal ini dalam rangka mengkompromikan dua dalil.
2. Pendapat kedua, yang terdahulu adalah *bayan*. Sehingga apabila yang lebih dahulu adalah ucapan, maka hukum perbuatan sama dengan pendapat pertama di atas. Namun jika perbuatan yang lebih dahulu, maka ucapan berposisi menasakh perkara yang melebihi dari salah satunya serta ucapan menuntut perkara yang melebihinya[14].

مَسْأَلَةٌ: تَأْخِيْرُ الْبَيَانِ عَنْ وَقْتِ الْفِعْلِ غَيْرُ وَاقِعٍ وَإِنْ جَازَ وَإِلَى وَقْتِهِ وَاقِعٌ فِيْ الْأَصَحِّ سَوَاءٌ أَكَانَ لِلْمُبَيَّنِ ظَاهِرٌ أَمْ لَا

Permasalahan : mengakhirkan *bayan* dari waktu pelaksanaan adalah tidak terjadi, meskipun boleh terjadi. Sedangkan mengakhirkannya (dari waktu *khithab*) sampai waktu pelaksanaan diakui keberadaannya menurut *ashah*, baik dalil yang dijelaskan memiliki *dzahir* atau tidak.

[14] *Ibid,* hal 294 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 102

وِلِلرَّسُوْلِ تَأْخِيْرُ التَّبْلِيْغِ إِلَى الْوَقْتِ وَيَجُوْزُ أَنْ لَا يَعْلَمَ الْمَوْجُوْدَ بِالْمُخَصِّصِ وَلَا بِأَنَّهُ مُخَصِّصٌ وَلَوْ عَلَى الْمَنْعِ	Dan boleh bagi Rasul SAW mengakhirkan *tabligh* sampai waktu hajat. Dan bahwasanya diperbolehkan seorang mukallaf tidak mengetahui bahwa sebuah perkara yang wujud merupakan dzatiyah *mukhasshish* dan bahwa hal itu adalah *mukhasshish*, meskipun menurut versi yang melarang pengakhiran bayan.

MENGAKHIRKAN BAYAN

Mengakhirkan bayan atas dalil *mujmal* atau *dhahir* yang tidak dikehendaki sisi *dhahir*-nya dari waktu pelaksanaan adalah tidak terjadi, meskipun secara akal dan syara' boleh terjadi menurut ulama yang memperbolehkan menuntut sesuatu yang tidak mampu dilakukan (*taklif ma la yuthaq*). Sedangkan mengenai pengakhiran *bayan* dari waktu *khithab* sampai waktu pelaksanaan, ulama berselisih pendapat;

1. Menurut *ashab*, boleh dan diakui keberadaannya, baik dalil yang dijelaskan berbentuk *dhahir,* dimana hal ini bukan *mujmal,* seperti dalil 'am yang dijelaskan pentakhsishannya, mutlak yang dijelaskan penqayidannya dan petunjuk hukum yang dijelaskan penasakhannya. Atau dalil yang dijelaskan selain *dhahir,* yakni *mujmal,* seperti lafadz *musytarak* yang dijelaskan salah satu dari dua maknanya dan *muthawathi'* yang dijelaskan salah satu anggota makna yang terkandung.
2. Menurut pendapat kedua, tidak diperkenankan secara mutlak. Karena hal itu mencacatkan pemahaman makna yang dikehendaki saat khithab.
3. Menurut pendapat ketiga, tidak diperkenankan pada dalil selain *mujmal,* yakni yang berbentuk *dhahir.* Karena akan mengkaburkan *mukhathab* (penerima *khithab*) hingga terjerumus memahami makna yang tidak dikehendaki. Berbeda halnya ketika berbentuk dalil *mujmal.*
4. Menurut pendapat keempat, tidak diperkenankan mengakhirkan *bayan* berbentuk global (*ijmali*) dalam dalil yang berbentuk *dhahir.* Contoh, "dalil 'am ini tertakhsish", "dalil mutlak ini terqayidi", dan "hukum ini ternasakh disertai pengganti". Hal ini dikarenakan akan menjerumuskan *mukhathab* pada makna yang tidak dikehendaki. Berbeda halnya dengan dalil yang berbentuk *mujmal,* seperti *musytarak* dan *mutawathi',* maka boleh mengakhirkan *bayan* berbentuk global (*ijmali*) maupun perincian (*tafshili*). Contoh, "makna yang dikehendaki adalah salah satu dari dua makna ini", dan "makna yang dikehendaki adalah salah satu anggota makna yang terkandung".

Berikut beberapa contoh sebagai bukti diakuinya keberadaan pengakhiran *bayan* dari waktu *khithab* sampai waktu pelaksanaan;

a. Contoh 01;

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ (الأنفال : ٤١)

"Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah"

Ayat ini umum ('am) pada semua harta rampasan. Kemudian ditakshish HR. Bukhari-Muslim;

مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ

"Barangsiapa membunuh seseorang (dalam perang), dan atas hal itu terdapat saksi baginya, maka baginya harta lucutan orang tersebut"

Hadits ini lebih akhir dari turunnya ayat di atas. Karena ayat tersebut turun saat perang Badar, sedangkan hadits ini turun saat perang Hunain.

b. Contoh 02;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً (البقرة : ٦٧)

"Adalah sapi betina yang kuning, yang kuning tua warnanya, lagi menyenangkan orang-orang yang memandangnya"

Lafadz di atas mutlak, kemudian diqayidi dengan beberapa jawaban atas pertanyaan Bani Israil dalam lanjutan ayatnya. Dalam contoh ini juga terdapat pengakhiran sebagian *bayan* dari sebagian yang lain.[15]

MENGAKHIRKAN TABLIGH BAGI RASUL SAW

Diperbolehkan bagi Rasul SAW mengakhirkan *tabligh* (penyampaian) atas perkara yang diwahyukan kepadanya, baik Al-Qur'an atau yang lain sampai waktu *hajat* (dibutuhkan untuk diamalkan), meskipun berpijak pada pendapat yang mencegah pengakhiran *bayan*. Karena tidak menyebabkan pemahaman makna menjadi cacat. Serta kewajiban mengetahui perkara yang diwahyukan hanyalah untuk kepentingan diamalkan, sehingga seseorang tidak membutuhkannya sebelum diamalkan.

Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berpijak pada pendapat yang mencegah pengakhiran *bayan*. Karena berdasar firman Allah SWT;

---

[15] *Ibid,* hal 295, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 103 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 268-269

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ (المائدة : ٦٧)

"Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu"

Maksud ayat ini adalah menyampaikan segera. Karena kewajiban menyampaikan wahyu sudah dimaklumi secara pasti berdasarkan akal, sehingga perintah dalam ayat tersebut tidak ada faidah selain menyegerakan penyampaian. Hal ini ditanggapi, bahwa faidah perintah di sini adalah menguatkan dalil akal dengan dalil *naql*[16].

MENGETAHUI KEBERADAAN *MUKHASSHISH*

Sebelum waktu pengamalan, seorang mukallaf diperbolehkan tidak mengetahui bahwa sebuah perkara yang wujud merupakan *dzatiyah mukhasshish* (pentakhsish) dan bahwa hal itu sifatnya menjadi *mukhasshish,* padahal dia tahu *dzatiyah* perkara tersebut. Hal ini meskipun berpijak pada pendapat yang mencegah pengakhiran bayan. Seperti halnya ketika *mukhasshish* berupa akal, dan Allah SWT tidak memberikan pengetahuan sebab akal tersebut kepadanya.

Pendapat lain, tidak diperbolehkan dalam *mukhashish* berbentuk dalil *naql (sam'i*), manakala berpijak pada pendapat yang mencegah pengakhiran bayan. Karena akan berakibat mengakhirkan pemberitahuan adanya *bayan.* Namun hal ini disangkal, bahwa yang dilarang hanyalah mengakhirkan *bayan,* dan hal ini tidak ditemukan dalam persoalan tersebut. Adapun ketidaktahuan mukallaf atas *mukhashish* sebab tidak meneliti adalah kecerobohan.

Sedangkan *mukhashish* berbentuk akal, ulama menyepakati bahwa diperbolehkan bagi Allah SWT memperdengarkan lafadz umum ('am) pada seorang mukallaf, tanpa memberitahukan bahwa dalam akal terdapat sesuatu yang mentakhsishnya. Dan semua diserahkan pada analisa akal dari orang tersebut. Dan sebagai buktinya, ada beberapa kejadian dimana sebagian shahabat tidak mendengar dalil pentakhsish dan baru mendengarnya setelah rentang waktu tertentu.

1. Sayyidah Fatimah ra putri Nabi SAW saat menuntut warisannya dari harta peninggalan Nabi SAW, mengacu pada keumuman firman Allah SWT;

يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ (النساء : ١١)

"Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu"

---

[16] *Ibid,* hal 296

Kemudian Khalifah Abu Bakar ra mendebatnya dengan meriwayatkan HR. Bukhari-Muslim;

لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَاهُ صَدَقَةٌ

"Kami (para Nabi) tidak diwaris. Apa yang kami tinggalkan adalah shadaqah"

2. Sayyidina Umar ibn Khattab ra yang tidak mengetahui dalil pentakhsish tentang kafir Majusi, dari firman Allah SWT;

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (التوبة : ٥)

"Maka bunuhlah orang-orang musyrik"

Beliau berkata saat menyebutkan Majusi; "Aku tidak tahu bagaimana aku memperlakukan mereka". Kemudian Abdurrahman ibn 'Auf ra meriwayatkan sabda Nabi SAW dalam HR. As-Syafi'i;

سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ

"Berlakukan bagi mereka seperti aturan pada Ahli Kitab"

Dalam sebuah hadits shahih dijelaskan, Sayyidina Umar ra tidak mengambil *jizyah* (pajak) dari kafir Majusi, sampai kemudian Abdurrahman ibn 'Auf ra mempersaksikan bahwa Rasulullah SAW telah mengambil *jizyah* dari kafir Majusi tanah Hajar[17].

[17] *Ibid* dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 67

NASAKH
النَّسْخُ

النَّسْخُ رَفْعُ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ بِدَلِيْلٍ شَرْعِيٍّ	*Nasakh* adalah menghilangkan (hubungan) hukum *syar'i* (dengan sebuah perbuatan) menggunakan dalil *syar'i.*

DEFINISI *NASAKH* (PENGHAPUSAN HUKUM)

Nasakh secara lughat memiliki dua arti, menghilangkan dan memindah. *Nasakh* secara istilah menghilangkan (menghapus) hubungan hukum *syar'i* dengan sebuah perbuatan, menggunakan dalil *syar'i*[18]. Dari definisi ini, disimpulkan beberapa persoalan.

1. Maksud 'menghilangkan' adalah bahwasanya *khithab* Allah swt berhubungan dengan perbuatan manusia, dimana seandainya dalil penasakh tidak ada, maka *khithab* tetap berlaku. Namun kemudian dalil penasakh menghilangkan dan memutus hubungan tersebut dari perbuatan manusia.
2. Dari kata 'hukum syar'i' mengecualikan penghapusan *ibahah ashliyah* (boleh secara asal), seperti menghapus bolehnya tidak berpuasa Ramadhan dengan kewajiban puasa Ramadhan.
3. Dari kata 'menggunakan dalil *syar'i*' mengecualikan penghapusan hukum dengan adanya kematian, gila, tidur, lupa dan dengan ijma'. Karena ijma' sah terwujud pasca wafatnya Nabi SAW, dan nasakh tidak sah terjadi pra wafatnya Nabi SAW. Sedangkan semasa Beliau hidup, dalil yang dijadikan pedoman adalah sabda Nabi SAW, bukan ucapan pelaku ijma'. Kemudian, berbedanya pelaku ijma' dari hukum yang ditunjukkan sebuah dalil nash, mengandung maksud penasakhan secara tersirat. Dan nasakh tersebut menjadi sandaran ijma' mereka.

Dari penjelasan di atas, dapat difahami bahwa tidak sah hukumnya menasakh dengan menggunakan akal. Seseorang yang kewajiban ibadahnya gugur karena tidak mampu melakukannya, maka tidak dikatakan bahwa ibadah tersebut dinasakh baginya. Dari sinilah dapat diketahui bahwa statemen Imam Ar-Razi dalam Al-Mahshul;

[18] Pendapat yang mendefinisikan *nasakh* adalah penjelasan habisnya masa berlakunya hukum *syara'* sebenarnya secara substansi sudah tercakup dalam definisi di atas, hanya ada perbedaan redaksi_*Ibid,* hal. 298

"Barangsiapa terputus kedua kakinya, maka dihapus basuhan keduanya", dianggap cacat. Karena hilangnya hukum sebab hilangnya obyek atau *sabab*-nya secara istilah tidak disebut nasakh[19].

وَيَجُوْزُ فِيْ الْأَصَحِّ نَسْخُ بَعْضِ الْقُرْآنِ وَالْفِعْلِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ	Diperbolehkan, menurut pendapat *ashab*, menasakh sebagian Al-Qur'an. Dan menasakh perbuatan sebelum mungkin dilaksanakan.

MENASAKH SEBAGIAN AL-QUR'AN

Ulama menyepakati bahwa menasakh seluruh Al-Qur'an secara syara' tidak diperbolehkan, meskipun secara akal boleh terjadi. Sedangkan mengenai menasakh sebagian Al-Qur'an, ulama berselisih pendapat;

1. Pendapat *ashab,* diperbolehkan menasakh sebagian Al-Qur'an dari sisi *tilawah* dan hukum atau salah satunya saja. Dan ketiganya diakui keberadaannya. Berikut perinciannya;
   a. Menasakh hukum dan *tilawah*. Contoh HR. Muslim dari 'Aisyah ra :

   كَانَ فِيْمَا نَزَلَ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُوْمَاتٌ يُحَرِّمْنَ فَنُسِخْنَ بِخَمْسَةٍ مَعْلُوْمَاتٌ

   "Ada dalam perkara yang diturunkan, sepuluh susuan yang diketahui dapat menjadikan mahram. Kemudian dinasakh dengan lima susuan yang diketahui".

   b. Menasakh *tilawah*, menetapkan hukum. Contoh;

   الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا اَلبَتَّةَ

   "Laki-laki tua dan wanita tua ketika keduanya berzina, maka rajamlah keduanya dengan pasti"

   Dikarenakan Nabi SAW memerintahkan merajam dua pezina *muhshan,* sebagaimana yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim.

   c. Menasakh hukum, menetapkan *tilawah*. Contoh ini terdapat banyak dalam al-Qur'an. Salah satunya ayat tentang *'iddah*;

   وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ (البقرة:٢٤٠)

   "Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun"

[19] *Ibid*, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, hal. 271-272, dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami,* hal 241-244

Dinasakh dengan ayat:

يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"(hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari"

Ayat ini sebagaimana komentar ahli tafsir, turun lebih akhir dari ayat pertama, meskipun dari sisi bacaannya lebih dahulu.

2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan menasakh sebagian Al-Qur'an, sebagaimana menasakh seluruhnya yang tidak diperbolehkan berdasarkan ijma'.
3. Pendapat ketiga, tidak diperbolehkan dalam sebagian Al-Qur'an menasakh *tilawah* tanpa menasakh hukum, dan sebaliknya. Karena hukum adalah perkara yang ditunjukkan lafadz, seandainya dikira-kirakan salah satunya tidak ada, maka akan menetapkan ketiadaan yang lain[20].

ME-*NASAKH* SEBELUM MUNGKIN DILAKSANAKAN

Ulama menyepakati, diperbolehkan menasakh perbuatan setelah memungkinkan untuk dilaksanakan, yakni manakala waktu pelaksanaan telah masuk dan sesudah melewati masa yang cukup digunakan untuk melaksanakannya.

Sedangkan menasakh perbuatan sebelum mungkin dilaksanakan, yakni manakala waktu pelaksanaannya belum masuk atau sudah masuk, namun belum melewati masa yang cukup digunakan untuk melaksanakannya, maka ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat *ashab,* pilihan Jumhur, diperbolehkan menasakhnya. Contoh, kisah tentang Nabi Ibrahim as yang diperintah menyembelih anaknya dalam ayat;

   يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (الصفات : ١٠٢)

   "Hai anakku sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu"

   Kemudian penyembelihan tersebut dinasakh sebelum memungkinkan untuk dilaksanakan dengan ayat;

   وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ (الصفات : ١٠٧)

   "Dan Kami tebus anak itu dengan seekor sembelihan yang besar"

   Kemungkinan bahwa penasakhan dalam ayat di atas terjadi sesudah

[20] *Ibid* hal 299 dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami,* hal 246-247

memungkinkan dilaksanakan bertolak belakang dengan *dhahir* (lahiriyah) dari sifat para Nabi dalam menjalankan perintah, dimana mereka selalu bergegas melaksanakan meskipun waktu pelaksanaan longgar.

2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan menasakhnya, karena *taklif* (tuntutan) belum *istiqrar* (tetap)[21].

وَنَسْخُ السُّنَّةِ بِالْقُرْآنِ كَهُوَ بِهِ وَنَسْخُهُ بِهَا وَلَمْ يَقَعْ إِلَّا بِالْمُتَوَاتِرَةِ فِيْ الْأَصَحِّ وَحَيْثُ وَقَعَ بِالسُّنَّةِ فَمَعَهَا قُرْآنٌ عَاضِدٌ لَهَا أَوْ بِالْقُرْآنِ فَمَعَهُ سُنَّةٌ

(Diperbolehkan menurut *ashab*), menasakh As-Sunnah dengan Al-Qur'an, sebagaimana menasakh Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Dan menasakh Al-Qur'an dengan As-Sunnah, namun tidak ada kecuali dengan Sunnah Mutawatir, menurut *ashab*. Dan seandainya menasakh Al-Qur'an dengan As-Sunnah terjadi, maka pastilah Sunnah tersebut dibarengi dalil Al-Qur'an penguat sunnah. Atau ditemukan nasakh As-Sunnah dengan Al-Qur'an, maka tentu Al-Qur'an tersebut dibarengi penguat dalil sunnah.

PERINCIAN *NASAKH* DALAM AL-QUR'AN & AS-SUNNAH

Dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah terdapat beragam bentuk pe-*nasakh*-an yang legal dilakukan, dimana pada beberapa bagian, terdapat silang pendapat ulama di dalamnya. Perincian selengkapnya sebagai berikut;

1. Menasakh Al-Qur'an dengan Al-Qur'an. Ulama sepakat memperbolehkan. Contoh ayat tentang *'iddah*;

   وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ (البقرة:٢٤٠)

   "Dan orang-orang yang akan meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri, hendaklah berwasiat untuk isteri-isterinya, (yaitu) diberi nafkah hingga setahun lamanya"

   Dinasakh dengan ayat:

   يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا

   "(hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari"

2. Menasakh as-Sunnah dengan Al-Qur'an. Menurut pendapat *ashab* diperbolehkan. Contoh dinasakhnya hukum haram menggauli istri di malam hari bagi orang yang berpuasa yang ditetapkan berdasarkan as-Sunnah dengan firman Allah SWT:

---

[21] *Ibid* hal 300

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ (البقرة :١٨٧)

"Dihalalkan bagi kamu pada malam hari bulan puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu"

Menurut sebagian pendapat, manasakh as-Sunnah dengan Al-Qur'an tidak diperbolehkan karena firman Allah SWT;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Dalam ayat ini Allah SWT menjadikan Nabi SAW sebagai penjelas atas Al-Qur'an, maka Al-Qur'an tidak bisa berfungsi sebagai penjelas bagi sunnah Nabi SAW. Hal ini disangkal, bahwa tidak dipersoalkan hal itu terjadi karena keduanya datang dari Allah SWT, sebagaimana dalam ayat;

وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى (النجم : ٣)

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya"

Bolehnya nasakh dipertegas dengan ayat;

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ (النحل : ٨٩)

"Dan Kami turunkan kepadamu Al Kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu"

3. Menasakh Al-Qur'an dengan as-Sunnah. Menurut *ashah* diperbolehkan, baik mutawatir maupun ahad. Berdasar firman Allah SWT;

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"Agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Menurut pendapat kedua, tidak diperbolehkan secara mutlak, berdasar firman Allah SWT;

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي (يونس : ١٥)

"Katakanlah: "Tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri".

Menasakh dengan As-Sunnah adalah mengganti dari diri Nabi SAW, dimana dalam ayat ini tidak diperkenankan. Hal ini disangkal, bahwa hal itu bukanlah dari diri Nabi SAW, namun semua dari Allah SWT;

وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى (النجم : ٣)

"Dan tiadalah yang diucapkannya itu menurut kemauan hawa nafsunya"

Menurut pendapat ketiga, tidak diperbolehkan menasakh Al-Qur'an dengan Sunnah Ahad.
Kemudian menurut pendapat *ashah,* realitanya menasakh Al-Qur'an dengan as-Sunnah yang ada (*wuqu'*) hanya dengan sunnah mutawatir. Pendapat lain, ada juga dengan sunnah ahad, contoh;

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِيْنَ

(البقرة : ١٨٠)

"Diwajibkan atas kamu, apabila seorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya"

Dinasakh dengan HR. Tirmidzi;

لاَ وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ

"Tidak ada wasiat yang sah bagi ahli waris"

Imam As-Syafi'i berpendapat, seandainya menasakh Al-Qur'an dengan As-Sunnah terjadi, maka pastilah sunnah tersebut dibarengi penguat dalil Al-Qur'an lain. Atau ditemukan nasakh As-Sunnah dengan Al-Qur'an, maka Al-Qur'an tersebut tentu dibarengi penguat dalil sunnah lain yang menjelaskan kecocokan Al-Kitab dan As-Sunnah. Contoh pe-*nasakh*-an menghadap Baitul Maqdis yang ditetapkan berdasarkan sunnah *fi'liyyah* (perbuatan) dalam hadits shahih Bukhari-Muslim, dinasakh dengan firman Allah;

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرة ١٤٤)

"Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram"

Dan sebagai penguat, Nabi SAW juga menghadap Masjidil Haram

4. Menasakh as-Sunnah dengan as-Sunnah. Baik *mutawatir* atau *ahad.* Contoh, hadits Nabi SAW :

إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ

"Bahwasanya wajibnya mandi hanyalah dari sebab keluarnya sperma"

Dinasakh dengan hadits;

إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ

"Ketika dua bagian kemaluan yang dikhitan sejajar bertemu maka mandi sungguhlah wajib"[22].

[22] *Ibid,* hal. 301-302

وَنَسْخُ الْقِيَاسِ فِيْ زَمَنِ النَّبِيِّ بِنَصٍّ أَوْ قِيَاسٍ أَجْلَى وَنَسْخُ الْفَحْوَى دُوْنَ أَصْلِهِ إِنْ تَعَرَّضَ لِبَقَائِهِ وَعَكْسُهُ وَالنَّسْخُ بِهِ لَا نَسْخُ النَّصِّ بِالْقِيَاسِ وَيَجُوْزُ نَسْخُ الْمُخَالَفَةِ دُوْنَ أَصْلِهَا لَا عَكْسُهُ وَلَا النَّسْخَ بِهَا فِيْ الْأَصَحِّ	(Diperbolehkan menurut *ashah*) menasakh qiyas yang ada di masa Nabi SAW dengan nash atau qiyas yang lebih jelas. Dan juga menasakh *mafhum muwafaqah*, tanpa menasakh asalnya, apabila tetapnya asal dijelaskan, serta kebalikannya. Dan boleh juga menasakh dengan *mafhum muwafaqah*. Namun tidak boleh menasakh nash dengan *qiyas*. Diperbolehkan menasakh *mafhum mukhalafah*, tanpa menasakh asalnya. Namun tidak sebaliknya (menasakh asal, tanpa *mafhum mukhalafah*). Dan tidak boleh menasakh dengan *mafhum mukhalafah* menurut pendapat *ashah*.

PE-*NASAKH*-AN *QIYAS* DENGAN *NASH* ATAU *QIYAS*

Menurut pendapat *ashah,* diperbolehkan menasakh qiyas yang ada semasa hidup Nabi SAW dengan nash atau qiyas lain yang lebih jelas dibanding qiyas yang dinasakh. Dan tidak cukup menggunakan qiyas *adwan* (yang lebih rendah), karena tidak sebanding, atau qiyas *musawi* (yang setara), karena tidak ada faktor yang mengunggulkan (*murajjih*). Pendapat lain, qiyas *adwan* dan qiyas *musawi* sudah mencukupi.

Contoh menasakh *qiyas* dengan nash; seandainya Nabi SAW bersabda; "melebihkan alat tukar dalam jual beli gandum adalah haram, karena gandum adalah makanan". Dan beras di-*qiyas*-kan dengan titik temu berupa makanan. Kemudian Nabi SAW bersabda; "Juallah beras dengan beras secara selisih!". Maka nash sabda ini menasakh *qiyas* beras pada gandum dalam keharamannya.

Contoh menasakh *qiyas* dengan *qiyas*; setelah meng-*qiyas*-kan beras pada gandum sebagaimana di atas, datang nash yang memperbolehkan penjualan jagung dengan jagung secara selisih. Kemudian penjualan beras dengan beras secara selisih di-*qiyas*-kan pada jagung. Maka *qiyas* terakhir ini menasakh *qiyas* pertama di atas.

Pendapat lain, tidak diperbolehkan menasakh *qiyas* tersebut. Karena *qiyas* disandarkan pada nash, sehingga selama nash masih tetap, *qiyas* juga akan tetap.

PE-*NASAKH*-AN *MAFHUM*

Menasakh mafhum *muwafaqah* sekaligus asalnya (*manthuq*), ulama sepakat memperbolehkan. Namun mengenai pe-*nasakh*-an salah satunya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat *ashah*, diperbolehkan menasakh mafhum *muwafaqah*, baik *awlawi* maupun *musawi* tanpa menasakh asalnya (*manthuq*), dan sebaliknya, menasakh asal tanpa menasakh mafhum *muwafaqah*. Hal ini selama tetapnya asal dan mafhum dijelaskan. Karena mafhum *muwafaqah* dan asal adalah dua *madlul* berbeda, sehingga masing-masing dapat dinasakh tersendiri. Seperti, menasakh keharaman memukul kedua orang tua, tanpa menasakh keharaman *ta'fif* (mengatakan *'cis'*).
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan menasakh masing-masing mafhum *muwafaqah* dan asal secara tersendiri. Karena mafhum *muwafaqah* adalah kelaziman dari asal, sehingga salah satunya tidak dapat dinasakh tanpa yang lain, karena akan menafikan kelaziman antara keduanya. Mayoritas ulama berpendapat, bahwa menasakh salah satu dari mafhum *muwafaqah* dan asalnya, menetapkan pe-*nasakh*-an yang lain.
3. Pendapat ketiga, bagian pertama (menasakh mafhum *muwafaqah* tanpa menasakh asal) tidak diperbolehkan, karena tetapnya *malzum* manakala *lazim* ditiadakan tidak boleh terjadi. Berbeda dengan bagian kedua, karena tetapnya *lazim* manakala *malzum* ditiadakan boleh terjadi.

Selanjutnya, ulama sepakat memperbolehkan menasakh mafhum *mukhalafah*, baik dinasakh bersama asalnya (*manthuq*), atau tanpa asalnya. Contoh menasakh mafhum *mukhalafah* bersama asalnya; menasakh wajibnya zakat pada hewan yang digembalakan (*as-sâimah*) sekaligus menasakh *mafhum mukhalafah*-nya tentang tidak adanya kewajiban pada hewan yang diberi makan (*al-ma'lufah*), dimana keduanya ditunjukkan oleh hadits terdahulu (lihat bab mafhum). Selanjutnya eksistensi hewan yang diberi makan kembali pada keadaan sebelumnya, yakni mengikuti dalil umum tentang hukum asal dari perbuatan setelah datangnya syara' bahwa sesuatu yang menghandung *madlarat* haram hukumnya, dan yang bermanfaat mubah hukumnya. Contoh menasakh mafhum *mukhalafah* tanpa asalnya; hadits;

إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ

"Bahwasanya wajibnya mandi hanyalah dari sebab keluarnya sperma"

Mafhum *mukhalafah* dari hadits ini, yakni tidak wajib mandi manakala tidak mengeluarkan sperma, dinasakh dengan hadits;

إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ

"Ketika dua bagian kemaluan yang dikhitan sejajar bertemu maka mandi sungguhlah wajib"

Sedangkan menasakh asal, tanpa mafhum *mukhalafah,* terjadi silang pendapat;

1. Menurut pendapat *ashah*, tidak boleh. Karena mafhum *mukhalafah* mengikuti asal, sehingga hilangnya asal menyebabkan hilangnya mafhum, namun hilangnya mafhum tidak selalu menghilangkan asal.
2. Pendapat kedua, diperbolehkan. Sedangkan mengikutinya mafhum *mukhalafah* pada asal adalah dari sisi penunjukan lafadz atas mafhum bersama asal, bukan dari sisi dzatiyah asal[23].

ME-*NASAKH* DENGAN MAFHUM

Menurut *ashah,* diperbolehkan menasakh dengan mafhum *muwafaqah,* seperti asalnya. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, berpijak bahwa mafhum *muwafaqah* adalah qiyas, serta bahwasanya qiyas tidak boleh menasakh nash. Dan tidak boleh menasakh dengan mafhum *mukhalafah,* sebagaimana statemen Imam Ibn As-Sam'ani. Karena mafhum ini dinilai lemah untuk membandingi nash. Pendapat lain, yang diklaim shahih oleh Imam As-Syairazi, diperbolehkan seperti *manthuq*-nya, karena mafhum ini setara dengan *manthuq.*

MENASAKH NASH DENGAN QIYAS

Mengenai persoalan boleh tidaknya menasakh nash dengan qiyas, ulama berselisih pendapat;

1. Pendapat *ashah,* tidak diperbolehkan, karena menghindari mendahulukan qiyas dari nash, dimana nash adalah asal bagi qiyas.
2. Pendapat kedua, diperbolehkan menasakh nash dengan qiyas. Karena qiyas bersandar pada nash, sehingga seolah-olah nash sendirilah yang menasakh. Versi ini adalah pendapat shahih.
3. Pendapat ketiga, diperbolehkan apabila berbentuk qiyas *jaliy,* bukan qiyas *khafi,* karena dianggap lemah[24].

وَيَجُوْزُ نَسْخُ الْإِنْشَاءِ وَلَوْ بِلَفْظِ
قَضَاءٍ أَوْ بِصِيْغَةِ خَبَرٍ أَوْ قُيِّدَ
بِتَأْبِيْدٍ أَوْ نَحْوِهِ
وَالْإِخْبَارُ بِشَيْءٍ وَلَوْ مِمَّا لَا يَتَغَيَّرُ

Diperbolehkan menasakh kalam *insya`*, meskipun menggunakan lafadz *qadla`* atau *shighat khabar*, atau dibatasi dengan *ta`bid* (selamanya) dan yang lain.
Dan boleh menasakh ketetapan peng- *khabar*-an atas sebuah perkara, meskipun termasuk perkara yang tidak berubah, dengan ketetapan peng-*khabar*-an atas kebalikan perkara tersebut.

---

[23] *Ibid,* hal. 305, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 115-118
[24] *Ibid,* hal. 306

بِإِيجَابِ الإِخْبَارِ بِنَقِيْضِهِ لاَ الخَبَرِ وَإِنْ كَانَ مِمَّا يَتَغَيَّرُ	Namun tidak boleh menasakh (*madlul*) kalam *khabar*, meskipun termasuk perkara yang berubah.

PE-*NASAKH*-AN KALAM *INSYA'*

Mengenai persoalan ini, terdapat beberapa pendapat ulama dengan argumentasi masing-masing;

1. Menurut Ashah, diperbolehkan menasakh kalam *insya`* secara mutlak, baik menggunakan lafadz *qadla`, khabar,* maupun dibatasi dengan *ta'bid* (selamanya).
2. Tidak diperbolehkan, apabila menggunakan lafadz *qadla`*, karena lafadz *qadla'* hanya terpakai untuk perkara yang tidak berubah, contoh;

   وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لاَ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ (الإسراء : ٢٣)

   "Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia"
3. Tidak diperbolehkan, apabila menggunakan lafadz *khabar*, contoh;

   وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ (البقرة : ٢٢٨)

   "Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu)"

   Makna ayat ini adalah, "Hendaklah mereka menahan diri (menunggu)". Pendapat yang dipilih Imam Ad-Daqaq ini memandang sisi lafadz. Sedangkan mayoritas ulama memandang sisi makna.
4. Tidak diperbolehkan, apabila dibatasi dengan *ta`bid* (selamanya) atau yang lain, seperti صُومُوا أَبَدًا (puasalah kalian selamanya), صُومُوا حَتْمًا (puasalah kalian secara pasti). Karena ada pertentangan antara nasakh dan *ta'bid* atau *tahtim* (memastikan), karena *ta'bid* menetapkan *istimrar* (terus berlangsung), sedangkan nasakh menafikannya[25]. Sebagian pendapat, tidak diperbolehkan apabila batasan di atas digunakan dalam *jumlah ismiyah,* contoh الصَّوْمُ وَاجِبٌ مُسْتَمِرٌّ أَبَدًا (puasa adalah kewajiban yang berlangsung selamanya), berbeda dengan contoh apabila pembicara mengatakannya secara *insya'*, berbeda *jumlah fi'liyah,* seperti contoh di atas. Karena *ta'bid* dalam *jumlah fi'liyyah* membatasi perbuatan, dan dalam *jumlah ismiyyah* membatasi kewajiban dan *istimrar* (terus berlangsung), dimana hal itu tidak ada pengaruhnya. Versi ini disampaikan Imam Ibn Hajib[26].

---

[25] Pertentangan antara nasakh dan *tahtim* tidak jelas, karena kewajiban sebelum dinasakh statusnya pasti_ *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 118

[26] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 118

PE-*NASAKH*-AN *IKHBAR*

Mewajibkan seseorang untuk mengkhabarkan sebuah perkara, diperbolehkan dinasakh dengan mewajibkan untuk mengkhabarkan kebalikan perkara tersebut. Meskipun perkara tersebut termasuk perkara yang tidak berubah-ubah keadaannya. Contoh, mewajibkan seseorang mengkhabarkan tentang berdirinya Zaid dengan mengatakan;

اَخْبِرُوْا بِقِيَامِ زَيْدٍ

"Kalian khabarkanlah tentang berdirinya Zaid"

Kemudian sebelum berdirinya Zaid dikhabarkan, mewajibkan mengkhabarkan Zaid tidak berdiri. Karena bisa jadi keadaan Zaid berubah dari berdiri menjadi tidak berdiri.

Menurut Mu'tazilah, tidak diperbolehkan manakala hal itu termasuk perkara yang tidak berubah-ubah keadaannya, seperti sifat baru pada alam semesta. Karena pengkhabaran tersebut termasuk kebohongan, dan tuntutan (*taklif*) berbohong adalah *qabih* (jelek), maka Allah SWT dijauhkan dari hal tersebut. Contoh, mewajibkan seseorang mengkhabarkan tentang sifat baru pada alam semesta dengan mengatakan;

اَخْبِرُوْا عَنْ العَالَمِ بِأَنَّهُ حَادِثٌ

"Kalian khabarkan tentang alam semesta bahwa sungguh alam semesta adalah baru"

Kemudian sebelum sifat baru pada alam semesta dikhabarkan, mewajibkan mengkhabarkan kebalikannya. Argumentasi Mu'tazilah tersebut dibantah, bahwa terkadang berbohong dilandasi tujuan baik, ulama fiqh menyebutkan beberapa keadaan yang mewajibkan seseorang berbohong, seperti saat menyembunyikan orang yang terdzalimi dan ditanyai keberadaannya[27].

PE-*NASAKH*-AN KALAM *KHABAR*

Mengenai permasalah menasakh *madlul* dari kalam *khabar,* ulama berselisih pendapat.

1. Tidak diperbolehkan menasakh *madlul* kalam *khabar.* Baik atas perkara yang berubah atau tidak berubah. Karena mengakibatkan persangkaan terjadinya kebohongan, manakala memberi *khabar* tentang sebuah perkara, kemudian memberi khabar kebalikannya. Dan hal ini *muhal* terjadi pada Allah SWT.
2. Diperbolehkan pada perkara yang berubah, apabila terjadi di masa yang akan datang (*mustaqbal*), tidak yang terjadi di masa lampau

[27] *Ibid,* hal. 119 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 309

(*madhi*). Karena Allah SWT berhak menghapus apa yang sudah ditakdirkan-Nya. Firman Allah SWT;

يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ (الرعد : ٣٩)

"Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki)"

Versi ini disampaikan Imam Al-Baidhawi.

3. Diperbolehkan, baik terjadi di masa lampau (*madhi*) atau masa yang akan datang (*mustaqbal*). Karena Allah SAW boleh saja berfirman tentang Nabi Nuh as; لَبِثَ نُوحٌ فِي قَوْمِهِ أَلْفَ سَنَةٍ (Nuh berdiam di tengah kaumnya seribu tahun), kemudian sesudahnya Allah SWT berfirman; لَبِثَ أَلْفَ سَنَةٍ إلاّ خَمْسِينَ عَامًا (Nuh berdiam di tengah kaumnya seribu tahun, kecuali lima puluh tahun). Versi ini disampaikan Imam Ar-Razi dan Al-Amidi[28].

وَيَجُوْزُ عِنْدَنَا النَّسْخُ بِبَدَلٍ أَثْقَلُ وَبِلَا بَدَلٍ وَلَمْ يَقَعْ فِيْ الأَصَحِّ	Diperbolehkan menurut kita, menasakh dengan pengganti lebih berat dan dengan tanpa pengganti, namun hal ini tidak ditemukan, menurut pendapat *ashah*.

NASAKH DENGAN DAN TANPA HUKUM PENGGANTI

Nasakh terbagi menjadi dua;

1. Nasakh dengan tanpa pengganti. Namun hal ini tidak ditemukan, sesuai pendapat *ashah*. Pendapat lain, ditemukan keberadaannya. Contoh QS. Al-Mujadilah:12:

إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً

"Apabila kamu mengadakan pembicaraan khusus dengan Rasul hendaklah kamu mengeluarkan sedekah (pada fakir-miskin) sebelum pembicaraan kamu"

2. Nasakh dengan pengganti, terbagi tiga;
   a. Penggantinya lebih berat. Menurut Ahlussunnah diperbolehkan. Kalangan Mu'tazilah mengatakan, tidak boleh, karena tidak ada kemashlahatan yang didapat dengan berpindah dari yang mudah menuju yang sulit. Hal ini disangkal, alasan tersebut tidak diterima, karena mashlahat cukup diwujudkan meskipun sekedar menambah pahala. Dan bagian ini juga ditemukan keberadaannya, seperti menasakh bolehnya memilih antara puasa Ramadhan dan membayar fidyah.

[28] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 309 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 86-87

وَعلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ

"Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah"

Dinasakh menjadi ditentukan puasa saja. Firman Allah SWT;

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

"barangsiapa di antara kamu hadir di bulan itu, maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu"

b. Penggantinya lebih ringan. Contoh.

إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ

"Jika ada dua puluh orang yang sabar diantaramu, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang musuh"

Dinasakh dengan ayat;

فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ

"Maka jika ada di antaramu seratus orang yang sabar, niscaya mereka akan dapat mengalahkan dua ratus orang kafir"

c. Pengganti yang menyamai. Contoh dinasakhnya menghadap Baitul Maqdis yang ditetapkan berdasarkan sunnah *fi'liyyah* (perbuatan) dalam hadits shahih Bukhari-Muslim dengan menghadap Masjidil Haram dalam firman Allah;

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (البقرة ١٤٤)

"Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram"[29]

مَسْأَلَةٌ : النَّسْخُ وَاقِعٌ عِنْدَ كُلِّ الْمُسْلِمِيْنَ وَسَمَاهُ أَبُوْ مُسْلِمٍ تَخْصِيْصًا فَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ	**Permasalahan:** nasakh (boleh) dan diakui keberadaannya menurut seluruh umat Islam. Abu Muslim menyebutnya dengan *takhsish*. Sedangkan perbedaan tersebut bersifat lafdzi.

EKSISTENSI *NASAKH*

Mengenai boleh tidaknya nasakh, serta eksistensinya (*wuqu'*), beberapa kalangan berselisih pendapat;

1. Nasakh diperbolehkan secara akal dan diakui keberadaannya secara syara' menurut seluruh umat Islam.
2. Sebagian kaum Yahudi selain 'Isawiyah mengatakan tidak

[29] *Ibid,* hal. 309-310, dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami,* hal 245-246

diperbolehkan, sebagian lagi mengatakan tidak diakui keberadaannya. Sedangkan kelompok 'Isawiyah mengakui boleh dan diakuinya keberadaan nasakh.

3. Abu Muslim menyebut nasakh sebagai *takhsish*. Sehingga dikatakan, Abu Muslim berbeda pendapat tentang keberadaan nasakh, karena penyebutannya berbeda. Hanya saja perbedaan tersebut bersifat lafdzi[30].

وَالْمُخْتَارُ أَنَّ نَسْخَ حُكْمِ أَصْلٍ لَا يَبْقَى مَعَهُ حُكْمُ فَرْعِهِ وَأَنَّ كُلَّ شَرْعِيٍّ يَقْبَلُ النَّسْخَ وَلَمْ يَقَعْ نَسْخُ كُلِّ التَّكَالِيْفِ وَوُجُوْبُ الْمَعْرِفَةِ إِجْمَاعًا وَأَنَّ النَّاسِخَ قَبْلَ تَبْلِيْغِ النَّبِيِّ الْأُمَّةَ لَا يَثْبُتُ فِيْ حَقِّهِمْ	Menurut pendapat terpilih, menasakh hukum asal akan menjadikan hukum *far'iy* tidak menetap bersamanya. Dan bahwa setiap hukum *syar'iy* menerima nasakh. Dan penasakh-an seluruh taklif dan kewajiban ma'rifat tidak terjadi secara ijma'. (Menurut pendapat terpilih), bahwa dalil penasakh sebelum Nabi SAW menyampaikannya kepada umat, tidak dianggap tetap bagi umat.

DAMPAK PE-*NASAKH*-AN ASHL

Menurut pendapat terpilih, menasakh hukum *ashl* (asal) akan berdampak menjadikan hukum *far'iy* (cabangan) tidak menetap bersamanya. Karena *'illat* yang dijadikan landasan penetapan hukum *far'iy* hilang bersama hilangnya hukum *ashl*. Pendapat lain dari kalangan Hanafiyah, hukum *far'iy* tetap ada, karena peran qiyas adalah menampakkan hukum *far'iy*, bukan menetapkannya. Sehingga tidak adanya hukum *ashl* tidak serta merta menetapkan tidak adanya hukum *far'iy*.

SETIAP HUKUM MENERIMA *NASAKH*

Menurut pendapat terpilih, setiap hukum *syar'iy* menerima nasakh. Sehingga diperbolehkan menasakh seluruh atau sebagian hukum. Menurut Imam Al-Ghazali, sependapat dengan Mu'tazilah, dilarang menasakh seluruh *taklif* (tuntutan). Karena pengetahuan tentang *nasakh* yang menjadi tujuan membutuhkan pengetahuan akan nasakh dan penasakh, dimana hal ini termasuk beberapa *taklif* yang sulit menasakhnya.

Pendapat lain dari Mu'tazilah melarang penasakhan kewajiban *makrifat* tentang Allah SWT. Karena menurut mereka, hal itu dinilai baik

[30] *Ibid*, hal. 311

secara dzatiyah dan tidak berubah sebab perubahan waktu, maka hukumnya juga tidak menerima nasakh. Hanya saja menurut ijma', menasakh seluruh *taklif* dan menasakh kewajiban *makrifat* tidak ditemukan.

PENASAKH SEBELUM *TABLIGH*

Menurut pendapat terpilih, bahwa dalil penasakh sebelum Nabi SAW menyampaikannya kepada umat, hukumnya tidak berlaku sebagai ketetapan bagi umat. Karena mereka tidak mengetahuinya. Pendapat lain, berlaku sebagai ketetapan bagi umat, dalam arti ketetapan secara tanggungan yang harus diqadha', bukan dalam arti harus dilakukan. Sebagaimana orang yang tidur pada waktu-waktu shalat. Sedangkan dalil penasakh setelah Nabi SAW menyampaikan pada umat, berlaku sebagai ketetapan bagi mereka yang sudah dan yang belum menerima penyampaian, asalkan memungkinkan mereka untuk mengetahuinya. Dan jika tidak memungkinkan untuk mengetahuinya, maka silang pendapat yang terjadi sebagaimana di atas[31].

وَأَنَّ زِيَادَةَ جُزْءٍ أَوْ شَرْطٍ أَوْ صِفَةٍ عَلَى النَّصِّ لَيْسَتْ بِنَسْخٍ وَكَذَا نَقْصُهُ

(Menurut pendapat terpilih), penambahan *juz*, syarat, atau sifat pada nash tidak dinamakan *nasakh*. Dan menyamai penambahan di atas, adalah pengurangan (*juz*, syarat, atau sifat dari tuntutan nash).

PENAMBAHAN NASH

Menurut pendapat terpilih, penambahan yang terjadi pada nash, baik berbentuk penambahan juz, syarat, atau sifat, tidak dianggap menasakh hukum nash yang ditambahi. Seperti menambahkan rakaat, rukuk, membasuh betis dan lengan dalam wudhu, sifat iman dalam budak penebus kafarat, atau beberapa dera dalam dera *had*. Pendapat kedua dari kalangan Hanafiyah, dianggap menasakh. Akar perbedaan pendapat ini adalah persoalan apakah penambahan dianggap menghilangkan hukum syar'i atau tidak?. Menurut kita tidak menghilangkan hukum syar'i, sehingga tidak dianggap menasakh, dan menurut kalangan Hanafiyah, menghilangkan hukum syar'i, memandang bahwa perintah atas perkara tanpa disertai penambahan di dalamnya, menetapkan pengabaian atas keberadaan tambahan. Sehingga penambahan yang terjadi berstatus menghilangkan ketetapan tersebut.

---

[31] *Ibid*, hal. 313

Dari dasar inilah muara dari beberapa pendapat terperinci dan beberapa cabang hukum, di antaranya;

1. Penambahan *taghrib* (mengasingkan) atas hukuman dera (*jilid*) yang ditetapkan dalam shahih Bukhari-Muslim;

   الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ

   "Hukuman zina bujang dengan perawan adalah seratus kali dera dan diasingkan satu tahun"

2. Penambahan memperhitungkan saksi dan sumpah atas dua orang laki-laki serta satu laki-laki dan dua perempuan yang ditetapkan dalam HR. Muslim;

   قَضَى ﷺ بِالشَّاهِدِ وَالْيَمِينِ

   "Nabi SAW menetapkan hukum berdasarkan satu saksi disertai sumpah"

   Hal ini apabila kita berpijak pada pendapat bahwa dalil mutawatir tidak boleh menasakh dalil ahad. Dari contoh-contoh inilah kalangan Hanafiyah merumuskan teorinya bahwa khabar ahad tidak diamalkan dalam konteks penambahannya atas Al-Qur'an.

Sebagaimana penambahan di atas, silang pendapat terjadi dalam pengurangan juz, syarat, atau sifat dari ketetapan nash, baik dalam ibadah atau selain ibadah. Seperti mengurangi rakaat, wudhu, dan sifat iman dalam budak penebus kafarat.

1. Pendapat pertama, pengurangan juz, syarat, atau sifat menasakh semua perkara di atas, dengan pengganti berupa perkara yang kurang tersebut. Karena akhirnya menjadi diperbolehkan atau diwajibkan setelah sebelumnya diharamkan.
2. Pendapat Jumhur, pengurangan juz, syarat, atau sifat tidak menasakh semua perkara di atas, dan nasakh hanya terjadi pada juz, syarat atau sifatnya saja. Karena ketiga perkara inilah yang ditinggal (dikurangi).
3. Pendapat ketiga, pengurangan juz berstatus menasakh, namun pengurangan syarat dan sifat tidak. Dalam hal ini tidak dibedakan antara syarat *muttashil*, yakni yang berbarengan dengan seluruh perkara yang disyarati, seperti menghadap kiblat. Atau syarat *munfashil*, yakni yang mendahului dari perkara yang disyarati, seperti wudhu. Pendapat lain menyatakan, ulama sepakat bahwa pengurangan syarat *munfashil* bukanlah nasakh[32].

---

[32] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 314, Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol I hal 281, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 124-126

خَاتِمَةٌ : يَتَعَيَّنُ النَّاسِخُ بِتَأْخِيْرِهِ
وَيُعْلَمُ بِالْإِجْمَاعِ وَقَوْلِ النَّبِيِّ هَذَا
نَاسِخٌ أَوْ بَعْدَ ذَاكَ أَوْ كُنْتُ نَهَيْتُ
عَنْ كَذَا فَافْعَلُوْهُ أَوْ نَصُّهُ عَلَى
خِلَافِ النَّصِّ الْأَوَّلِ أَوْ قَوْلُ
الرَّاوِيِّ هَذَا مُتَأَخِرٌ لَا بِمُوَافَقَةِ
أَحَدِ النَّصَّيْنِ لِلْأَصْلِ وَثُبُوْتِ
إِحْدَى آيَتَيْنِ فِيْ الْمُصْحَفِ
وَتَأَخُّرِ إِسْلَامِ الرَّاوِيِّ وَقَوْلُهُ هَذَا
نَاسِخٌ فِيْ الْأَصَحِّ لَا النَّاسِخُ

Penutup nasakh : menjadi sebuah keharusan, dalil penasakh harus ada di akhir. Cara mengetahui posisi akhirnya adalah dengan ijma' atau sabda Nabi SAW; "Dalil ini penasakh dalil sebelumnya", atau "Dalil ini turun setelah dalil pertama", atau "Aku telah melarang sesuatu, maka (sekarang) lakukanlah!", atau nash yang bertentangan dengan nash pertama, atau ucapan perawi; "Dalil ini lebih akhir". Tidak bisa diketahui dengan kecocokan salah satu dari dua nash pada hukum asal, dan juga tetapnya salah satu dari dua ayat setelah ayat lain dalam mushaf. Juga tidak bisa diketahui dengan lebih akhirnya keislaman perawi yang menjadi akhir (belakangan), serta ucapan perawi; "Dalil ini adalah penasakh", menurut pendapat *ashab,* lain halnya dengan ucapan; "Dalil inilah yang berstatus penasakh".

METODE MENGETAHUI POSISI AKHIR DALIL PENASAKH

Ulama menyepakati, dalil penasakh sebuah perkara harus lebih akhir datangnya dari perkara tersebut. Berikut beberapa perangkat yang digunakan mengetahui posisi akhir sebuah dalil penasakh;

1. Ijma', yakni ulama menyepakati bahwa dalil ini lebih akhir berdasarkan alasan tertentu.
2. Sabda Nabi SAW; "Dalil ini penasakh dalil sebelumnya", atau "Dalil ini turun setelah dalil pertama", atau "Aku telah melarang sesuatu, maka (sekarang) lakukanlah!", contoh;

   كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا

   "Aku telah melarang kalian ziarah kubur, maka (sekarang) ziarailah kuburan!"
3. Nash yang bertentangan dengan dalil pertama, artinya menyebutkan sesuatu berbeda dengan apa yang telah disebutkan pertama kali.
4. Ucapan perawi; "Dalil ini lebih akhir". Atau; "Dalil inilah yang berstatus penasakh".

Dalam hal ini ada beberapa perkara yang tidak memiliki peran sebagai perangkat penentu posisi akhir sebuah penasakh;

1. Kecocokan salah satu nash dengan hukum asal (*al-bara'ah al-ashliyyah*). Dalam hal ini tidak bisa disimpulkan bahwa dalil yang cocok dengan hukum asal lebih akhir dari dalil yang bertentangan dengan hukum

asal. Pendapat lain, faktor kecocokan dengan dalil asal dapat dijadikan penentu posisi akhir dalil penasakh. Karena secara hukum asal, syara' bertentangan dengan *al-bara'ah al-ashliyyah.* Sehingga dalil yang bertentangan dengan hukum asal posisinya lebih dahulu dibandingkan yang cocok.

2. Tetapnya satu ayat setelah ayat lain dalam mushaf. Pendapat lain, posisi akhir dapat diketahui dengan hal ini, karena secara hukum asal, pembuatan (*wadla'*) ayat sesuai dengan turunnya ayat tersebut.
3. Keislaman perawi sebuah hadits yang menjadi akhir (belakangan) dibanding islamnya perawi hadits lainnya. Karena boleh jadi orang yang lebih dahulu masuk Islam mendengar dari orang yang lebih akhir keislamannya. Pendapat lain, posisi akhir dapat diketahui dengan perangkat ini, karena lahiriyahnya memang demikian.
4. Ucapan perawi; "Dalil ini adalah penasakh". Pendapat lain, hal ini bisa menjadi perangkat penentu posisi akhir penasakh. Karena keadilan perawi mengharuskan ucapan tersebut berdasarkan dalil yang ada padanya[33].

[33] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 315, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 126-128

KITAB KEDUA ; AS-SUNNAH

الْكِتَابُ الثَّانِي فِي السُّنَّةِ

وَهِيَ أَقْوَالُ النَّبِيِّ وَأَفْعَالُهُ، الْأَنْبِيَاءُ مَعْصُوْمُوْنَ حَتَّى عَنْ صَغِيْرَةٍ سَهْوًا فَلَا يُقِرُّ نَبِيُّنَا أَحَدًا عَلَى بَاطِلٍ فَسُكُوْتُهُ وَلَوْ غَيْرَ مُسْتَبْشِرٍ عَلَى الْفِعْلِ مُطْلَقًا دَلِيْلُ الْجَوَازِ لِلْفَاعِلِ وَلِغَيْرِهِ فِيْ الْأَصَحِّ	Sunnah adalah beberapa ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW. Semua nabi, adalah orang-orang yang terjaga dari dosa, meskipun dosa kecil dalam keadaan lupa. Sehingga Nabi Muhammad SAW tidak menetapkan seseorang dalam kebatilan. Diamnya Nabi SAW meskipun tidak gembira, atas sebuah perbuatan secara mutlak, adalah dalil bolehnya perbuatan tersebut dilakukan oleh pelaku dan oleh selain pelaku, menurut pendapat *ashah*.

DEFINISI *SUNNAH*

Sunnah adalah beberapa ucapan dan perbuatan Nabi Muhammad SAW. Termasuk sunnah adalah *taqrir* (penetapan) Nabi SAW, karena *taqrir* adalah mencegah, dan mencegah termasuk bagian dari perbuatan.

KEMAKSHUMAN PARA NABI

Semua nabi, shalawat salam semoga tercurahkan pada mereka, adalah orang-orang yang *makshum* (terjaga dari dosa), tidak ada dosa dilakukan oleh mereka, baik dosa besar atau kecil, sengaja ataupun lupa. Karena derajat kemuliyaan mereka di hadapan Allah SWT. Hal ini sesuai pendapat ustadz Abi Ishaq al-Isfirayini, As-Syahrastani, Qadhi Iyadh, dan Syekh As-Subki. Menurut pendapat mayoritas, lupa melakukan dosa kecil boleh (ditolerir) dilakukan oleh mereka. Mengutip dalil HR. Bukhari;

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ فَإِذَا نَسِيتُ فَذَكِّرُونِي

"Aku hanyalah manusia seperti kalian, aku lupa seperti kalian. Apabila aku lupa, maka ingatkanlah!"

Namun ulama sepakat, tidak ditolerir dosa kecil yang menunjukkan *hissah* (nilai rendah), yakni perbuatan yang mengakibatkan pelakunya dinilai hina dan rendah, serta dicap acuh kepedulian agamanya akibat jatuhnya harga diri. Seperti mencuri sesuap nasi dan mengurangi timbangan seberat biji kurma[1].

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 318, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 129

TAQRIR DAN DIAMNYA NABI SAW

Karena kemakshumannya itulah, Nabi Muhammad SAW tidak menetapkan seseorang dalam kebatilan. Sedangkan diamnya Nabi SAW meskipun tidak gembira, atas sebuah perbuatan yang diketahuinya, apakah menjadi dalil bolehnya perbuatan tersebut dilakukan oleh pelaku dan oleh selain pelaku?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat;

1. Menurut Ashah menjadi dalil secara mutlak
2. Menjadi dalil, kecuali perbuatan seseorang yang berpotensi melakukan pengingkaran pada Nabi SAW. Berpijak pada pendapat bahwa hal tersebut menggugurkan kewajiban mengingkari.
3. Menjadi dalil, kecuali orang kafir meskipun munafik. Berpijak pada pendapat bahwa kafir tidak dituntut atas cabang-cabang syariat. Dan orang munafik tergolong kafir secara bathin.
4. Menjadi dalil, kecuali kafir selain munafik. Karena orang munafik berlaku hukum Islam secara lahiriyah.
5. Menjadi dalil bagi pelaku saja, tidak bagi selain pelaku. Karena diam bukanlah khithab, hingga bersifat umum. Versi ini disampaikan Al-Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani. Meskipun hal ini disangkal, bahwa diam tersebut setara kedudukan khithab, sehingga bisa bersifat umum[2].

وَفِعْلُهُ غَيْرُ مَكْرُوْهٍ وَمَا كَانَ جِبِلِيًّا
أَوْ مُتَرَدِّدًا أَوْ بَيَانًا أَوْ مُخَصَّصًا بِهِ
فَوَاضِحٌ وَمَا سِوَاهُ إِنْ عُلِمَتْ صِفَتُهُ
فَأُمَّتُهُ مِثْلُهُ فِيْ الْأَصَحِّ

Perbuatan Nabi SAW bukan perkara makruh. Dan setiap perbuatan yang bersifat *jibiliy* (perwatakan), *bayan* (penjelasan), dan yang terkhusus bagi Nabi SAW, maka hukumnya jelas. Dan selain model perbuatan yang sudah disebutkan, apabila sifatnya (wajib, sunnah dan mubah) diketahui, maka umat Beliau menyamai, menurut pendapat Ashah.

HUKUM ASAL DAN KLASIFIKASI PERBUATAN NABI SAW

Perbuatan Nabi SAW menurut syara' bukan perkara haram, karena Beliau terjaga, dan bukan perkara makruh atau khilaful aula, karena keduanya jarang terjadi pada umatnya yang bertakwa, apalagi pada Nabi SAW.

Perbuatan dari Nabi Muhammad SAW ada dua jenis;

I. Memiliki unsur pendekatan diri dan ketaatan, diperinci;
   1. Ada dalil yang mengkhususkan bagi nabi, maka diarahkan khusus bagi Nabi SAW. Seperti memiliki lebih dari empat istri.

---

[2] *Ibid,* hal. 319 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 95-96

2. Tidak ada dalil yang mengkhususkan bagi Nabi SAW, maka tidak dikhususkan bagi Nabi SAW. Dan diarahkan pada wajib menurut sebagian Ashhab Syafi'iyyah, bagi Nabi dan bagi kita. Sebagian Ashhab menyatakan, diarahkan pada sunnah. Ashhab yang lain menyatakan, ditangguhkan.

II. Memiliki unsur selain pendekatan diri dan ketaatan, maka diarahkan pada *mubah* (boleh dilakukan), seperti makan dan minum, bagi Nabi maupun bagi kita.

Secara lebih terperinci perbuatan Nabi saw terklasifikasi sebagai berikut:

1. *Jibiliyyah*, yakni perbuatan yang dihasilkan dari perwatakan asli manusia, berupa duduk, berdiri, tidur, makan, minum, bergerak dan hal-hal lain yang tidak berhubungan dengan ibadah. Menurut jumhur umat tidak dituntut melakukannya. Dalam arti, hal tersebut tidak terikat perintah maupun larangan menyalahinya, dan menunjukkan ibahah (boleh) [3].
2. Perbuatan khusus bagi Nabi SAW. Seperti memiliki lebih dari empat istri. Bagian ini umat juga tidak dituntut sesuai prioritas yang didapatkan Nabi SAW. Adakalanya tidak dituntut sama sekali, seperti memiliki istri lebih dari empat, atau dituntut dengan skala yang berbeda dengan Nabi SAW, seperti shalat dhuha.
3. Perbuatan sebagai penjelas (*bayan*) hukum. Seperti Nabi SAW memotong tangan dari pergelangan, sebagai *bayan* dari ayat yang menjelaskan hukum potong tangan bagi pencuri. Ini menjadi dalil bagi umat dan wajib diikuti. Hukum yang dihasilkan mengikuti dalil *mujmal* yang diperjelas. Jika hukum dalam *mujmal* wajib, maka perbuatan Nabi SAW yang menjadi *mubayyin* (penjelas) juga dihukumi wajib. Jika hukum *mujmal* sunnah, maka perbuatan Nabi SAW juga sunnah. Dan jika mubah, maka perbuatan Nabi SAW juga mubah.
4. Perbuatan yang berkutat antara *jibiliyyah* dan *syar'i*, contoh Nabi SAW berangkat untuk melakukan shalat Ied lewat satu jalan dan pulang lewat jalan yang lain, atau Nabi SAW berhaji dengan

[3] *Jibiliyyah* disertai sifat tertentu, seperti contoh *muwadhabah* (secara rutin) Nabi SAW minum sebanyak tiga kali, makan di atas tanah, tidur bertumpu lambung sebelah kanan dan lain-lain yang tidak secara jelas ada perintah atau larangan. Maka sifat *muwadhabah* menunjukkan perbuatan tersebut adalah sunnah. DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal 274-276

menunggangi kendaraan. Ulama berselisih sebagaimana dua pendapat dalam kontradiksi hukum asal dan dhahir. Ada kemungkinan disamakan dengan *jibilliy,* karena hukum asal sesuatu adalah tidak disyariatkan, sehingga tidak sunnah. Kemungkinan lain disamakan dengan *syar'i,* karena Nabi SAW diutus menjelaskan syariat, sehingga sunnah hukumnya. Menurut ahli fiqh madzhab Syafi'iyyah diunggulkan sisi sunnah daripada *ibahah* (boleh).

5. Perbuatan selain yang tersebut di atas. Dalam hal ini terbagi dua:
   a. Diketahui sifat hukumnya (mubah, sunnah atau wajib), baik berbentuk ibadah atau yang lain. Dalam hal ini menurut pendapat *ashah,* umat sama dengan Nabi SAW. Jika wajib bagi Nabi SAW, maka wajib juga bagi umat. Pendapat lain, sama dengan Nabi SAW jika berbentuk ibadah saja. Pendapat ketiga, tidak sama dengan Nabi SAW secara mutlak, bahkan sama dengan perbuatan yang sifatnya tidak diketahui.
   b. Tidak diketahui sifat hukumnya. Apabila ada tujuan pendekatan diri (*qurbah*), maka menurut pendapat Ashah menunjukkan sunnah. Apabila tidak ada tujuan *qurbah,* maka menurut pendapat Ashah menunjukkan wajib bagi Nabi SAW dan bagi umat. Dan silang pendapat dalam bagian ini akan dibahas pada bab selanjutnya.
6. Sesuatu yang ingin dilakukan, tapi tidak dilakukan Nabi SAW. Seperti contoh sabda Nabi yang menjelaskan Beliau akan membakar rumah-rumah mereka yang enggan melaksanakan shalat berjamaah. Hal ini tidak bisa disebut perintah atau perbuatan Nabi SAW, dan hanya sekedar *hamm* (keinginan). Dan umat tidak diperintahkan mengikuti, dengan membakar rumah dan juga tidak diperintah ingin membakar rumah, karena Nabi SAW tidak melakukan apa yang awalnya ingin dilakukan [4].

Sifat dari perbuatan Beliau diketahui dengan nash, penyamaan dengan perkara yang diketahui sifatnya, dan keberadaannya menjadi bayan (penjelas) atau *imtitsal* (aplikasi) dari dalil yang menunjukkan wajib, sunnah, atau mubah. Khusus sifat wajib diketahui dengan tanda-	وَتُعْلَمُ بِنَصٍّ وَتَسْوِيَةٍ بِمَعْلُوْمِ الْجِهَةِ وَوُقُوْعِهِ بَيَانًا أَوْ اِمْتِثَالًا لِدَالٍ عَلَى وُجُوْبٍ أَوْ نَدْبٍ أَوْ إِبَاحَةٍ

[4] *Ibid*

وَيَخُصُّ الْوُجُوْبَ أَمَارَتُهُ كَالصَّلَاةِ بِأَذَانٍ وَكَوْنُهُ مَمْنُوْعًا لَوْ لَمْ يَجِبْ كَالْحَدِّ وَالنَّدْبِ مُجَرَّدُ قَصْدِ الْقُرْبَةِ وَإِنْ جُهِلَتْ فَلِلْوُجُوْبِ فِيْ الْأَصَحِّ	tandanya, seperti shalat dengan adanya adzan, dan diketahui dengan keberadaannya adalah terlarang seandainya tidak wajib, seperti *had*. Dan khusus sifat sunnah diketahui melalui kemurnian tujuan qurbah. Kemudian apabila sifatnya tidak diketahui, maka menunjukkan wajib, menurut pendapat *ashab*.

PERANGKAT MENGETAHUI SIFAT PERBUATAN NABI SAW

Sifat dari perbuatan Nabi SAW, baik wajib, sunnah atau mubah, diketahui dengan beberapa perangkat;

1. Dengan nash (penjelasan) bahwa perbuatan tersebut wajib, sunnah atau mubah. Contoh, Nabi SAW bersabda; "Perkara ini wajib", "Perkara ini sunnah", tanpa mengatakan "Bagiku".
2. Penyamaan dengan perkara yang diketahui sifatnya. Contoh, Nabi SAW bersabda; "Perbuatan ini sama dengan perbuatan itu dalam hukumnya". Dan kita sudah memahami sifat hukum perbuatan yang dijadikan obyek persamaan (yang disamai).
3. Keberadaannya menjadi *bayan* (penjelas) atau *imtitsal* (pelaksanaan) dari dalil lain (*mubayyan* atau *mumtatsal*) yang menunjukkan wajib, sunnah, atau mubah. Sehingga hukumnya mengikuti *mubayyan* atau *mumtastsal*.

PERANGKAT MENGETAHUI SIFAT WAJIB DAN SUNNAH

Khusus sifat wajib diketahui dengan beberapa perangkat, di antaranya;

1. Tanda-tanda yang menunjukkan perbuatan tersebut wajib. Seperti adzan yang menunjukkan bahwa wajibnya shalat. Karena penelitian syariat menyimpulkan bahwa shalat yang diadzani hukumnya wajib, dan yang tidak diadzani, seperti shalat ied dan istisqa' hukumnya sunnah.
2. Perbuatan tersebut terlarang seandainya tidak wajib. Seperti *had* dan khitan, karena keduanya adalah siksaan. Sehingga seandainya keduanya tidak wajib, maka pastilah keduanya diharamkan.

Namun terkadang perangkat di atas tidak menyimpulkan hukum wajib karena adanya dalil lain dari *syari'*. Seperti sujud sahwi dan tilawah dalam shalat. Seharusnya secara kaidah, perangkat di atas ada dalam keduanya. Bahwasanya seandainya sujud sahwi dan tilawah tidak wajib, maka tentunya keduanya dilarang, karena termasuk menambah gerakan shalat. Namun keduanya tidak ditetapkan wajib karena adanya dalil lain.

Dan khusus sifat sunnah diketahui melalui beberapa perangkat, di antaranya;

1. Kemurnian tujuan qurbah dari tanda-tanda wajib. Perbuatan semacam ini banyak jumlahnya. Seperti shalat, puasa, dzikir, membaca Al-Qur'an dan lain-lain. Dalam Jam'u al-Jawami' diikuti dalam Lubb Al-Ushul hanya menyebutkan perangkat pertama ini.
2. Sebuah perbuatan menjadi qadha' dari perkara sunnah. Disebutkan dalam kitab al-Minhaj.
3. Nabi SAW melanggengkan sebuah perbuatan, kemudian ditinggalkan tanpa ada *nasakh.*

Kemudian ulama berbeda pendapat mengenai hukum manakala sifat dari perbuatan Nabi SAW tidak diketahui.

1. Menunjukkan wajib bagi Nabi SAW dan bagi umat, karena hal ini lebih berhati-hati. Pendapat ini adalah versi *ashah.*
2. Menunjukkan sunnah, karena hal ini yang nyata sesudah adanya tuntutan.
3. Menunjukkan mubah, karena secara hukum asal, tuntutan tidak ada.
4. Menangguhkan dalam kesemuanya, karena arah pemikiran masing-masing pendapat bertentangan
5. Menangguhkan dalam dua pendapat pertama secara mutlak, karena keduanya merupakan yang lebih dominan dari perbuatan Nabi SAW.
6. Menangguhkan dalam dua pendapat pertama apabila tujuan qurbah jelas. Jika tidak jelas, maka mubah[5].

وَإِذَا تَعَارَضَ الْفِعْلُ وَالْقَوْلُ وَدَلَّ دَلِيْلٌ عَلَى تَكَرُّرِ مُقْتَضَاهُ فَإِنِ اخْتُصَّ بِهِ فَالْمُتَأَخِّرُ نَاسِخٌ فَإِنْ جُهِلَ فَالْوَقْفُ فِيْ الْأَصَحِّ وَلَا تَعَارُضَ	Apabila ucapan dan perbuatan bertentangan, dan ada dalil yang menunjukkan pengulangan faktor pemicu munculnya ucapan tersebut, manakala ucapan tersebut khusus bagi Nabi SAW, maka dalil terakhir berperan menjadi penasakh. Dan apabila yang akhir tidak diketahui, maka pendapat *ashah* adalah menangguhkannya. Sehingga tidak ada pertentangan (bagi kita).
وَإِنِ اخْتَصَّ بِنَا فَلَا تَعَارَضَ فِيْهِ وَفِيْنَا الْمُتَأَخِّرُ نَاسِخٌ إِنْ دَلَّ دَلِيْلٌ عَلَى تَأْسِيْنَا فَإِنْ جُهِلَ عُمِلَ	Dan apabila ucapan terkhusus bagi kita, maka tidak ada pertentangan bagi Nabi SAW, serta bagi kita, dalil terakhir menjadi penasakh, apabila ada dalil yang menunjukkan agar kita menteladani Nabi SAW. Dan apabila

[5] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 320-321 dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami* hal 274-276

بِالْقَوْلِ فِيْ الْأَصَحِّ	penanggalan tidak diketahui, maka menurut *ashah,* ucapan yang diamalkan.
وَإِنْ عَمَّنَا وَعَمَّهُ فَحُكْمُهُمَا كَمَا مَرَّ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ الْعَامُ ظَاهِرًا فِيْهِ فَالْفِعْلُ مُخَصِّصٌ	Apabila ucapan bersifat umum bagi kita dan bagi Nabi SAW, maka hukum ucapan dan perbuatan sebagaimana terdahulu, kecuali ucapan yang bersifat umum berbentuk dhahir bagi Nabi SAW, maka perbuatan mentakhsish ucapan.

PERTENTANGAN UCAPAN DAN PERBUATAN NABI SAW

Apabila ucapan dan perbuatan bertentangan, kemudian ditemukan dalil yang menunjukkan pengulangan faktor pemicu munculnya ucapan tersebut, maka diperinci sebagai berikut;

1. Ucapan tersebut khusus bagi Nabi SAW, seperti Nabi SAW bersabda; "Wajib bagiku berpuasa di hari 'Asyura' setiap tahun", kemudian Nabi SAW tidak berpuasa pada hari 'Asyura' pada tahun tertentu, baik hal ini terjadi sebelum atau sesudah sabda di atas. Pada bagian ini apabila dalil yang akhir diketahui, maka dalil terakhir berperan menjadi penasakh dari yang lebih dahulu, baik ucapan atau perbuatan.

   Kemudian apabila dalil yang akhir tidak diketahui, maka bagi kita sudah tidak ada pertentangan, manakala ditemukan dalil yang menunjukkan menteladani perbuatan Nabi SAW. Namun bagi Nabi SAW, ulama berselisih pendapat. Pendapat Ashah, menangguhkannya sampai ada kejelasan penanggalannya. Pendapat kedua, ucapan diunggulkan karena dalalahnya lebih kuat, dimana pendapat ini disandarkan pada Jumhur. Pendapat ketiga, perbuatan diunggulkan, karena lebih kuat dalam aspek bayan.
2. Ucapan tersebut khusus bagi kita, contoh sabda Nabi SAW; "Wajib bagi kalian berpuasa di hari 'Asyura' setiap tahun" dan seterusnya seperti di atas, maka tidak ada pertentangan antara ucapan dan perbuatan bagi Nabi SAW, karena ucapan tersebut tidak mencakup Nabi SAW. Sedangkan bagi umat, dalil terakhir menjadi penasakh, apabila ditemukan dalil yang menunjukkan menteladani perbuatan Nabi SAW.

   Dan apabila penanggalan tidak diketahui, maka pendapat Ashah, ucapan yang diamalkan. Pendapat kedua, perbuatan yang diamalkan. Pendapat ketiga, menangguhkan. Namun apabila tidak ditemukan dalil yang menunjukkan menteladani perbuatan Nabi SAW, maka tidak ada pertentangan bagi umat. Karena hukum perbuatan tersebut tidak tetap bagi kita.

3. Ucapan bersifat umum bagi kita dan bagi Nabi SAW, contoh sabda Nabi SAW; "Wajib bagiku dan kalian berpuasa di hari 'Asyura' setiap tahun" dan seterusnya seperti di atas. Pada bagian ini perinciannya sama dengan dua bagian di atas. Yakni apabila dalil yang akhir diketahui, maka dalil terakhir berperan menjadi penasakh dari yang lebih dahulu. Hal ini berlaku bagi Nabi SAW dan bagi kita, manakala ditemukan dalil yang menunjukkan menteladani perbuatan Nabi SAW. Dan jika tidak ditemukan, maka tidak ada pertentangan bagi kita. Kemudian apabila dalil yang akhir tidak diketahui, maka menurut *ashah,* bagi Nabi SAW ditangguhkan hukumnya. Dan bagi kita, ulama berselisih pendapat sebagaimana terdahulu. Kecuali ucapan yang bersifat umum berbentuk dhahir bagi Nabi SAW, bukan berbentuk nash. Contoh; sabda Nabi SAW; "Wajib bagi setiap orang berpuasa di hari 'Asyura' setiap tahun" dan seterusnya seperti di atas, maka perbuatan mentakhsish ucapan yang bersifat umum bagi Nabi SAW, baik perbuatan lebih dahulu atau lebih akhir, atau tidak diketahui. Dan tidak ada nasakh dalam persoalan ini, karena *takhsish* dinilai lebih ringan resikonya, sebab di dalamnya terdapat penggunaan dua dalil[6].

[6] *Ibid,* hal. 321-322 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 289-290

PEMBAHASAN KALAM KHABAR

الْكَلَامُ فِي الْأَخْبَارِ

الْمُرَكَّبُ إِمَّا مُهْمَلٌ وَلَيْسَ مَوْضُوْعًا وَهُوَ مَوْجُوْدٌ فِيْ الْأَصَحِّ أَوْ مُسْتَعْمَلٌ وَالْمُخْتَارُ أَنَّهُ مَوْضُوْعٌ	Lafadz *murakkab* adakalanya *muhmal*, dimana lafadz *muhmal* tidak tercetak dan menurut pendapat *ashah* ditemukan wujudnya. Atau adakalanya *musta'mal*, dimana menurut pendapat terpilih, lafadz *murakkab musta'mal* tercetak.
وَالْكَلَامُ اللِّسَانِيُّ لَفْظٌ تَضَمَّنَ إِسْنَادًا مُفِيْدًا مَقْصُوْدًا لِذَاتِهِ وَالنَّفْسَانِيُّ مَعْنًى فِيْ النَّفْسِ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِاللِّسَانِيِّ	Kalam *lisani* adalah sebuah lafadz yang memuat penyandaran (*isnad*) yang mufid (berfaidah) dan disengaja dengan sendirinya (*li dzatihi*). Dan kalam *nafsani* adalah makna dalam hati, yang diungkapkan oleh *lisani.*
وَالْأَصَحُّ عِنْدَنَا أَنَّهُ مُشْتَرَكٌ وَالْأُصُوْلِيُّ إِنَّمَا يَتَكَلَّمُ فِيْهِ	Pendapat *ashah* menurut kita, bahwa kalam dipersekutukan (antara *lisani* dan *nafsani*). Dan ahli ushul hanya membicarakan kalam *lisani.*

PEMBAGIAN LAFADZ *MURAKKAB*

Lafadz *murakkab* terbagi menjadi dua;

1. *Muhmal*, yaitu lafadz yang tidak memiliki makna dipandang dari sisi huruf penyusunnya, seperti penunjukan lafadz الْهَذَيَانِ atau دَيْزٌ مَاقَ hasil pembalikan dari lafadz زَيْدٌ قَامَ. Dan menurut pendapat *ashah,* lafadz *muhmal* ditemukan wujudnya. Pendapat kedua, tidak ditemukan, karena tujuan dari *tarkib* adalah memberi faidah makna, sehingga apabila faidah hilang, maka *tarkib* juga hilang. Dalam hal ini ulama sepakat bahwa lafadz *muhmal* tidak tercetak (*ghairu maudhu'*). Karena *wadha'* adalah mencetak lafadz sebagai petunjuk adanya sebuah makna. Dan hal ini tidak ada dalam *muhmal.*
2. *Musta'mal*, yaitu lafadz yang memiliki makna. Menurut pendapat Mukhtar, lafadz *musta'mal* tercetak secara *nau'iy* (macamnya). Karena setiap keadaan yang berbeda-beda akan menunjukkan makna yang berbeda-beda. Dan maksud secara *nau'iy* adalah memandang sisi lafadz dengan aturan *kulli* (universal) dan sisi makna dengan aturan khusus. Pendapat lain, lafadz *murakkab musta'mal* tidak tercetak,

karena yang tercetak adalah kata-perkata (*mufradat*). Dan lafadz *murakkab musta'mal* yang berfaidah dibahasakan dengan istilah kalam.

PEMBAHASAN KALAM

Kalam *lisani* adalah lafadz yang memuat penyandaran (*isnad*) yang *mufid* (berfaidah) dan disengaja dengan sendirinya (*li dzatihi*). Mengecualikan tulisan, rumus, isyarah, beberapa tanda, lafadz mufrad seperti زَيْدٌ, *tarkib* yang tidak berfaidah seperti اَلنَّارُ حَارَّةٌ (api itu panas), ucapan yang tidak disengaja seperti ucapan orang tidur, dan mengecualikan ucapan yang disengaja, namun untuk perkara lain (bukan *li dzatihi*), seperti *shillah* dari *isim maushul,* seperti جَاءَ الَّذِى قَامَ أَبُوْهُ, karena *shillah* berfaidah dengan digabungkan *maushul* bersama lafadz yang menyertainya dan disengaja untuk menjelaskan makna *maushul.* Sedangkan kalam *nafsani* adalah makna di dalam hati yang diungkapkan dengan ucapan lisan.

Kemudian, menurut pendapat *ashab* dari ahlussunnah bahwa kalam statusnya *musytarak* (dipersekutukan) antara *lisani* dan *nafsani.* Karena hukum asal dari penggunaan lafadz adalah hakikat. Pendapat ini disampaikan Imam Ar-Razi dan didukung muhaqqiqin ahlussunnah. Pendapat kedua, kalam merupakan hakikat dalam makna hati (*nafsani*), dan menunjukkan pada *lisani* secara majaz. Pendapat ketiga, dari Mu'tazilah, bahwa kalam merupakan hakikat dalam ucapan (*lisani*), karena hal inilah yang mudah difahami. Dan dalam hal ini Ahli Ushul hanya membicarakan kalam *lisani,* bukan makna *nafsani.* Karena pembahasan mereka berkutat pada kalam *lisani*[7].

فَإِنْ أَفَادَ بِالْوَضْعِ طَلَبًا فَطَلَبُ ذِكْرِ
الْمَاهِيَّةِ اِسْتِفْهَامٌ وَتَحْصِيْلُهَا أَوْ
تَحْصِيْلُ الْكَفِّ عَنْهَا أَمْرٌ وَنَهْيٌ وَلَوْ
مِنْ مُلْتَمِسٍ وَسَائِلٍ وَإِلَّا فَمَا لَا
يَحْتَمِلُ صِدْقًا وَكِذْبًا تَنْبِيْهٌ وَإِنْشَاءٌ وَ
مُحْتَمِلُهُمَا خَبَرٌ وَقَدْ يُقَالُ الْاِنْشَاءُ مَا

Apabila kalam *lisani* secara *wadha'* menghasilkan faidah *thalab* (tuntutan), maka tuntutan menyebutkan hakikat sebuah perkara disebut *istifham.* Dan tuntutan menghasilkan hakikat, atau menghasilkan pencegahan hakikat disebut *amr* dan *nahi,* meskipun datang dari orang yang sederajat atau lebih rendah. Dan jika tidak berfaidah *thalab*, apabila kalam tidak memiliki potensi nilai benar dan salah, maka disebut *tanbih* dan *insya',* sedangkan yang memiliki dua nilai tersebut disebut *khabar.* Kadang dikatakan,

[7] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 325 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 292-293

يَحْصُلُ بِهِ مَدْلُوْلُهُ فِيْ الْخَارِجِ وَالْخَبَرُ خِلَافُهُ	*insya'* adalah kalam dimana perkara yang ditunjukkannya ditangkap dalam realita dengan kalam itu sendiri. Sedangkan khabar adalah kebalikannya.

PEMBAGIAN KALAM

Kalam terbagi menjadi beberapa macam;

Pertama, apabila secara *wadha'* menghasilkan faidah *thalab* (tuntutan), baik penuntut derajatnya lebih tinggi, rendah, atau setara, maka dipilah;

1. Tuntutan menyebutkan hakikat sebuah perkara disebut *istifham.*
2. Tuntutan menghasilkan hakikat, disebut *amr.*
3. Tuntutan menghasilkan pencegahan hakikat disebut *nahi.*

Kedua, apabila tidak berfaidah *thalab* secara *wadha*[8], maka dipilah;

1. Kalam tidak memiliki potensi nilai benar dan bohong, disebut *tanbih* dan *insya*[9]. Pendapat lain, *insya'* adalah kalam dimana makna yang ditunjukkannya (*madlul*) ditangkap dalam realita dengan kalam itu sendiri.

   Contoh; أَنْتِ طَالِقٌ (Kamu perempuan tertalak) dan قُمْ (Berdirilah!). Dalam dua contoh ini, *madlul* berupa penjatuhan talak dan menuntut berdiri dihasilkan dari kalam itu sendiri, bukan dari perkara lain.
2. Sedangkan yang memiliki dua nilai tersebut disebut *khabar.* Sebagian golongan mencegah pendefinisian khabar, sebagaimana ilmu, wujud dan *'adam* (tidak ada). Pendapat lain, *khabar* adalah kalam dimana makna yang ditunjukkannya (*madlul*) ditangkap dalam realita dengan selain kalam itu sendiri. Artinya kalam ini memiliki realitas benar dan bohong.

   Contoh; قَامَ زَيْدٌ (Zaid telah berdiri). *Madlul* yang berupa 'berdirinya Zaid' dihasilkan dari selain kalam itu sendiri. Bisa jadi cocok dengan realitas, sehingga dinilai benar, atau tidak cocok, maka dinilai salah[10].

---

[8] Baik tidak berfaidah *thalab* sama sekali seperti أَنْتِ طَالِقٌ (Kamu perempuan tertalak) atau berfaidah thalab secara *lazim,* bukan *wadha',* seperti dalam *tamanni* dan *tarajji.*

[9] Disebut *insya'* karena menciptakan tujuan yang tidak ada dalam kenyataan. Dan dinamakan *tanbih,* karena dengan lafadz tersebut kamu mengingatkan tujuanmu_*Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 293

[10] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 326 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 293-294

وَلَا مَخْرَجَ لَهُ عَنِ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ لِأَنَّهُ إِمَّا مُطَابِقٌ لِلْخَارِجِ أَوْ لَا فَلَا وَاسِطَةَ فِي الْأَصَحِّ	Dan *khabar* tidak keluar dari unsur benar dan bohong, karena adakalanya *khabar* cocok dengan realitas, atau kadang tidak cocok. Sehingga tidak ada penengah antara keduanya, menurut pendapat *ashah*.

KHABAR BENAR DAN BOHONG

Kandungan makna dalam *khabar* tidak terlepas dari unsur benar dan bohong. Dalam mendefinisikan *khabar* benar dan bohong, dan mengenai keberadaan *wasithah* (penengah) antara keduanya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat Ashah, sebagai madzhab Ahlussunah, bahwa *khabar* benar adalah *khabar* yang cocok dengan realitas (*al-waqi'*). Dan *khabar* bohong adalah *khabar* yang tidak cocok dengan realitas. Meskipun keyakinan pemberi *khabar* dalam keduanya berbeda. Tidak ada *wasithah* (penengah) antara benar dan dan bohong.
2. Menurut Imam Al-Jahid dari kalangan Mu'tazilah, *khabar* benar adalah *khabar* yang cocok dengan realitas serta pemberi *khabar* yakin atas kecocokan tersebut. Dan *khabar* bohong adalah *khabar* yang tidak cocok dengan realitas serta pembawa *khabar* yakin atas ketidak kecocokan tersebut. Dan selain dua kategori di atas adalah *wasithah*, yang tidak dapat disebut benar atau bohong. Dimana hal ini ada empat bentuk. *Pertama,* cocok dengan realitas, dan pemberi *khabar* tidak meyakini apapun. *Kedua,* cocok dengan realitas, namun pemberi *khabar* meyakini tidak cocok. *Ketiga,* tidak cocok dengan realitas, dan pemberi *khabar* tidak meyakini apapun. *Keempat,* tidak cocok dengan realitas, dan pemberi *khabar* meyakini cocok.
3. Menurut selain imam Al-Jahid, *khabar* yang benar adalah yang cocok dengan keyakinan pemberi *khabar,* baik sesuai dengan realitas atau tidak. Sedangkan *khabar* bohong adalah yang tidak cocok dengan keyakinan pemberi *khabar.* Sehingga *khabar* yang tidak ada keyakinan di dalamnya (*as-sadzij*) adalah *wasithah* (penengah) antara benar dam bohong. Pendapat lain, tidak ada *wasithah,* dan *as-sadzij* di atas tergolong *khabar* bohong.
4. Pendapat Imam Ar-Raghib sama dengan Al-Jahid di atas. Hanya saja dalam empat bentuk *wasithah*, Beliau mengatakan, bahwa *wasithah* dapat dinilai benar dan bohong dari dua sudut pandang. Dinilai benar dari sisi kecocokannya dengan realitas dan keyakinan. Dan dinilai bohong dari sisi tidak adanya kecocokan dengan realitas dan keyakinan[11].

---

[11] *Ibid,* hal. 328

وَمَدْلُوْلُ الْخَبَرِ ثُبُوْتُ النِّسْبَةِ لَا الْحُكْمُ بِهَا	Makna yang ditunjukkan *khabar* adalah tetapnya nisbat dalam realitas, bukan menghukumi terjadinya nisbat.
وَمَوْرِدُ الصِّدْقِ وَالْكِذْبِ النِّسْبَةُ الَّتِيْ تَضَمَّنَهَا فَقَطْ كَقِيَامِ زَيْدٍ فِيْ قَامَ زَيْدُ بْنُ عَمْرٍو لَا بُنُوَّتُهُ فَالشَّهَادَةُ بِتَوْكِيْلِ فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ فُلَاناً شَهَادَةٌ بِالتَّوْكِيْلِ فَقَطْ وَالرَّاجِحُ بِالنَّسَبِ ضِمْنًا وَبِالتَّوْكِيْلِ أَصْلًا	Sasaran penilaian benar dan bohong adalah hanyalah nisbat yang termuat dalan *khabar* (bukan yang lain). Seperti berdirinya Zaid dalam contoh ; قَامَ زَيْدُ بْنُ عَمْرٍو *(Zaid putra Amr berdiri)* bukan tentang menjadi anaknya Zaid dari Amr. Sehingga persaksian atas perwakilan Fulan anak Fulan kepada Fulan adalah persaksian tentang perwakilan saja. Menurut pendapat *rajih*, merupakan persaksian nasab secara *dzimniy* (tersirat) dan persaksian tentang perwakilan secara asli.

MADLUL* DALAM *KHABAR

Makna yang ditunjukkan *khabar* adalah tetapnya nisbat dalam realitas, bukan menghukumi terjadinya nisbat. Pendapat ini diunggulkan oleh Imam As-Sa'du At-Taftazani. Pendapat kedua, makna yang ditunjukkan adalah menghukumi terjadinya nisbat. Pendapat ini diunggulkan pengarang Jam'u al-Jawami' sependapat dengan Imam Ar-Razi.

Contoh; قَامَ زَيْدٌ (Zaid telah berdiri), menurut pendapat pertama, makna yang ditunjukkan adalah tetapnya berdiri bagi Zaid dalam realitas. Menurut pendapat kedua, menghukumi berdirinya Zaid.

SASARAN PENILAIAN BENAR DAN BOHONG

Dalam hal ini, obyek penilaian benar dan bohong dalam *khabar* hanyalah *nisbat isnadiyah* yang termuat di dalamnya, bukan model nisbat yang lain. Seperti قِيَامُ زَيْدٍ (berdirinya Zaid) dalam contoh;

قَامَ زَيْدُ بْنُ عَمْرٍو *(Zaid putra Amr berdiri)*

Dan sasarannya bukan menjadi anaknya Zaid dari Amr. Dari dasar inilah, Imam Malik dan sebagian Ashhab kita mengatakan, persaksian atas perwakilan Fulan anak Fulan kepada Fulan adalah persaksian tentang perwakilan saja. Menurut pendapat *rajih*, hal ini merupakan persaksian nasab secara *dzimniy* (tersirat) dan persaksian tentang perwakilan secara asli. Karena tetapnya perwakilan yang menjadi maksud asli, memuat

tetapnya nasab orang yang mewakilkan, sebab tidak hadir dalam majlis hukum[12].

مَسْأَلَةٌ: الْخَبَرُ إِمَّا مَقْطُوْعٌ بِكِذْبِهِ قَطْعًا كَالْمَعْلُوْمِ خِلَافُهُ ضَرُوْرَةً أَوْ اِسْتِدْلَالًا

Permasalahan: *khabar* adakalanya dipastikan bohong tanpa silang pendapat seperti *khabar* yang dimaklumi kesalahannya secara *dzaruri* (tanpa dalil), atau secara *istidlal* (penggunaan dalil).

وَكُلُّ خَبَرٍ أَوْهَمَ بَاطِلًا وَلَمْ يَقْبَلْ تَأْوِيْلًا فَمَوْضُوْعٌ أَوْ نَقْصٌ مِنْهُ مَا يُزِيْلُ الْوَهْمَ

Setiap *khabar* dari Nabi SAW yang mengesankan kebathilan dan tidak menerima *ta'wil*, maka hal itu adalah kebohongan pada Nabi atau bisa jadi terkurangi bagian yang menghilangkan kesan tersebut.

وَسَبَبُ وَضْعِهِ نِسْيَانٌ أَوْ تَنْفِيْرٌ أَوْ غَلَطٌ أَوْ غَيْرُهَا

Sebab pemalsuan *khabar* adalah lupa, atau menjauhkan (dari ajaran Nabi SAW), atau kesalahan, atau hal-hal lain.

أَوْ فِيْ الْأَصَحِّ كَخَبَرِ مُدَّعِيْ الرِّسَالَةِ بِلَا مُعْجِزَةٍ وَتَصْدِيْقِ الصَّادِقِ وَخَبَرٍ نُقِبَ عَنْهُ وَلَمْ يُوْجَدْ عِنْدَ أَهْلِهِ وَمَا نُقِلَ آحَادًا فِيْمَا تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِيُّ عَلَى نَقْلِهِ

Atau dipastikan bohong menurut pendapat *ashab*. Seperti *khabar* dari pengaku kerasulan tanpa mukjizat atau tanpa pembenaran dari orang yang dipastikan jujur. Dan *khabar* yang diteliti, namun tidak ditemukan pada perawi ahli. Serta *khabar* yang dinukil secara ahad dalam persoalan yang motif-motif penukilan secara mutawatir terakumulasi.

KHABAR **BERDASAR** ***AMRIN KHARIJ***

Meskipun kandungan makna asli dari *khabar* memungkinkan benar dan bohong, namun dengan meninjau faktor eksternal (*amr kharij* di luar kepahaman maknanya), *khabar* acap kali dipastikan kebohongannya (*makdzub 'alaih*). Dan model ini terbagi dua;

1. Disepakati bohongnya. Bagian ini ada dua macam;
   a. *Khabar* yang dimaklumi kesalahannya secara *dzaruri* (tanpa dalil). Seperti ucapan "Dua perkara yang bertolak belakang terkumpul" atau "Api bersifat dingin".
   b. *Khabar* yang dimaklumi kesalahannya secara *istidlal* (penggunaan dalil). Seperti ucapan ahli filsafat; "Alam semesta *qadim*".
2. Dipastikan bohongnya menurut pendapat *ashab*. Bagian ini akan diulas nanti.

[12] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 330

***KHABAR MAUDHU'* (PALSU) DAN FAKTOR PEMICUNYA**

Setiap *khabar* dari Nabi SAW yang mengesankan kebathilan dan tidak menerima *ta'wil,* maka ada dua kemungkinan;

1. Merupakan *khabar maudhu'* (kebohongan pada Nabi). Contoh hadits;

   أَنَّ اللهَ خَلَقَ نَفْسَهُ

   "Bahwa sesungguhnya Allah SWT menciptakan dirinya sendiri"

   Hadits ini mengesankan perkara bathil, yakni Allah SWT adalah *hadits* (tercipta baru), padahal dalil kepastian akal bahwa Allah SWT disucikan dari hal tersebut.

2. Terkuranginya bagian yang menghilangkan kesan kebathilan dari perawi. Contoh HR. Bukhari-Muslim;

   صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ الْعِشَاءِ فِي آخِرِ حَيَاتِهِ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ فَقَالَ أَرَأَيْتَكُمْ لَيْلَتَكُمْ هَذِهِ فَإِنَّ عَلَى رَأْسِ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ الْيَوْمَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ

   "Rasulullah SAW shalat Isya' bersama kami di akhir hidupnya. Manakala setelah salam, Beliau berdiri dan bersabda; "Apakah kalian tahu malam kalian ini, maka sungguh pada permulaan seratus tahun dari mala mini, tidak ada satu orangpun tersisa dari orang yang hidup pada hari ini"

   Shahabat Ibn Umar ra mengatakan bahwa para shahabat yang mendengarkan sabda Nabi SAW keliru memahami pengertian sabda ini, manakala mereka tidak mendengar kata الْيَوْمَ (hari ini). Padahal maksudnya adalah tidak tersisa manusia yang hidup di kurun (masa) ini. Dalam keterangan lain, banyak manusia pada masa itu yang memahami bahwa maksud sabda Nabi SAW adalah dunia akan berakhir seratus tahun kemudian.

Selanjutnya latar belakang pemicu terjadinya pemalsuan *khabar* di antaranya;

1. Faktor lupa dari perawi, hingga menyampaikan hal lain karena menyangka hal tersebut adalah hadits yang diriwayatkan.
2. Faktor membuat tidak suka, seperti pemalsuan kaum kafir Zindiq atas banyak hadits yang bertentangan dengan prinsip akal, untuk menjauhkan orang-orang yang berakal dari syariat Nabi SAW.
3. Faktor kesalahan dari perawi, dengan cara salah mengucapkan pada selain yang diriwayatkannya, atau meletakkan kata yang dianggap mewakili makna sebagai ganti dari lafadz lain.

4. Faktor lain seperti pemalsuan hadits tentang himbauan ketaatan atau menjauhkan dari maksiat[13].

KHABAR YANG DIPASTIKAN BOHONG VERSI *ASHAH*

Dalam hal ini ada beberapa *khabar* yang menurut pendapat *ashah* dipastikan kebohongannya, di antaranya;

1. *Khabar* dari pengaku kerasulan sebelum terutusnya Nabi SAW tanpa mukjizat atau tanpa pembenaran dari orang yang dipastikan jujur. Karena kerasulan dari Allah SWT tidak sejalan dengan *adat* (kebiasaan), dan *adat* menetapkan kebohongan dari seseorang yang mengklaim tidak sejalan dengan *adat* tanpa dalil. Dan yang setingkat mukjizat adalah pembenaran dari orang yang dipastikan jujur, seperti nabi sebelumnya yang sudah diakui kenabiannya. Pendapat lain, tidak dapat dipastikan kebohongannya, meskipun tanpa mukjizat atau pembenaran orang yang jujur. Karena secara akal, bisa jadi pengakuan tersebut benar. Sedangkan pengaku kenabian, dalam arti mendapatkan wahyu, maka tidak dipastikan kebohongannya, seperti yang dikutip Imam Haramain.

   Permasalahan di atas berlaku dalam konteks sebelum terutusnya Nabi SAW, penutup para nabi. Sedangkan setelah terutusnya Nabi SAW, maka dipastikan bohong, karena adanya dalil *qath'i* yang memastikan bahwa Nabi SAW adalah penutup para nabi.
2. Hadits yang diteliti, namun tidak ditemukan pada perawi ahli termasuk *khabar* yang dipastikan bohong. Karena *'adat* menghukumi bahwa pelaku penukilannya berbohong. Pendapat lain, tidak dipastikan kebohongannya, karena secara akal bisa jadi pelaku tersebut benar. Persoalan ini dalam konteks setelah masa keberadaan *khabar* sudah *istiqrar* (dipatenkan). Sedangkan pada masa *khabar* belum *istiqrar,* seperti pada masa shahabat, maka diperbolehkan seseorang meriwayatkan *khabar* yang tidak ditemukan pada yang lain, sebagaimana statemen Imam Ar-Razi.
3. *Khabar* yang dinukil secara ahad dalam persoalan dimana faktof-faktor penuntut penukilan secara mutawatir telah terakumulasi. Berbeda dengan pendapat Rafidlah yang mengatakan bahwa hal itu tidak dipastikan kebohongannya, karena memungkinkan benar secara akal. Seperti hadits-hadits yang mereka riwayatkan tentang kekhalifahan Sayyidina Ali ra pasca Rasulillah SAW[14].

[13] *Ibid,* hal. 332
[14] *Ibid,* hal. 333-334

وَ إِمَّا بِصِدْقِهِ كَخَبَرِ الصَّادِقِ وَبَعْضِ الْمَنْسُوْبِ لِلنَّبِيِّ	*Khabar* juga adakalanya dipastikan kebenarannya, seperti *khabar* Yang Maha Benar, dan sebagian *khabar* yang disandarkan pada Nabi SAW.

***KHABAR* YANG DIPASTIKAN BENAR**

Khabar ada yang dipastikan kebenarannya berdasarkan faktor eksternal (*amr khariji*), di antaranya;

1. *Khabar* Allah SWT Yang Maha Benar, karena Allah SWT dibersihkan dari sifat bohong. Serta *khabar* Rasulullah SAW, karena Beliau terjaga dari berbuat dosa.
2. Sebagian *khabar* yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW, meskipun kita tidak mengetahui wujudnya.
3. *Khabar* mutawatir, baik secara makna atau lafadz.

وَالْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ خَبَرُ جَمْعٍ يَمْتَنِعُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكِذْبِ عَنْ مَحْسُوْسٍ وَحُصُوْلُ الْعِلْمِ آيَةُ اجْتِمَاعِ شَرَائِطِهِ	Dan *khabar* mutawatir, yaitu *khabar* yang diriwayatkan sekumpulan orang yang tidak dimungkinkan bersepakat dalam kebohongan atas sesuatu yang terlihat panca indra. Didapatkannya keyakinan adalah tanda terpenuhinya persyaratan khabar mutawatir.
وَلَا تَكْفِيْ الْأَرْبَعَةُ وَالْأَصَحُّ أَنَّ مَا زَادَ عَلَيْهَا صَالِحٌ مِنْ غَيْرِ ضَبْطٍ	Dan jumlah sekumpulan orang tersebut tidak cukup empat orang. Pendapat *ashab,* jumlah yang melebihi empat orang, pantas tanpa ada batasnya.
وَأَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ إِسْلَامٌ وَلَا عَدَمُ احْتِوَاءِ بَلَدٍ	Menurut Ashah, tidak disyaratkan dalam mutawatir islamnya perawi dan (syarat) tidak tercakupnya para perawi dalam sebuah wilayah.

PEMBAHASAN KHABAR MUTAWATIR

Mutawatir adalah *khabar* yang diriwayatkan sekumpulan orang yang tidak dimungkinkan bersepakat dalam kebohongan atas sesuatu yang terlihat panca indra (bukan yang bisa diakal). Tanda terpenuhinya persyaratan khabar mutawatir dalam sebuah *khabar* adalah didapatkannya keyakinan aka isi dari *khabar* tersebut.

Selanjutnya manakala mereka menyepakati sisi lafadz dan makna, maka disebut *mutawatir lafdzi.* Dan jika menyepakati maknanya saja, maka disebut *mutawatir makna.* Semisal, seseorang mengkhabarkan tentang

Hatim[15], bahwa dia memberi uang dinar, orang lain meriwayatkan Hatim memberi kuda, serta orang ketiga meriwayatkan dia memberi keledai. Maka ada makna umum yang disepakati, yaitu 'memberi' yang menunjukkan kedermawanan, meskipun mereka tidak menyepakati bentuk khususnya.

Kemudian mengenai kriteria 'sekumpulan orang' yang harus terpenuhi dalam mutawatir, ulama berselisih pendapat;

1. Pendapat *ashab,* tidak cukup empat orang, karena jumlah ini masih membutuhkan *tazkiyah* (penyaksian adil) dalam kasus seandainya mereka menjadi saksi zina, sehingga tidak berfaidah yakin. Pendapat ini disampaikan Imam As-Syafi'i, dan Qadhi Abu Bakar. Jumlah yang melebihi empat orang lebih layak menjadi standar, tanpa ada batasnya. Meskipun Al-Qadhi menangguhkan dalam lima orang.
2. Pendapat kedua, dari Imam Al-Ustukhri, paling sedikit adalah sepuluh orang. Karena jumlah yang lebih sedikit dikategorikan *khabar* ahad.
3. Pendapat ketiga, paling sedikit dua belas orang. Sebagaimana jumlah 12 pemimpin yang diutus Nabi Musa AS untuk memata-matai kaum Jabbarin dalam ayat;

   وَبَعَثْنَا مِنْهُمْ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا (المائدة :١٢)

   "Dan telah Kami angkat diantara mereka 12 orang pemimpin"
4. Pendapat keempat, paling sedikit dua puluh, berdasar firman Allah SWT;

   إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ (الأنفال : ٦٥)

   "Jika ada dua puluh orang yang sabar diantaramu"
5. Pendapat kelima, paling sedikit empat puluh, berdasar firman Allah SWT;

   يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (الأنفال : ٦٤)

   "Hai Nabi, cukuplah Allah (menjadi Pelindung) bagimu dan bagi orang-orang mukmin yang mengikutimu"

   Saat itu jumlah yang ada empat puluh orang laki-laki, digenapi Umar bin Khattab yang masuk Islam atas doa Nabi SAW.
6. Pendapat keenam, paling sedikit tujuh puluh, jumlah sahabat Nabi Musa AS yang dipilih dari kaumnya, sesuai ayat;

   وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا (الأعراف :١٥٥)

[15] Nama lengkapnya Hatim ibn Abdillah ibn Sa'di At-Thaiy, ayah dari 'Adiyy ibn Hatim, salah satu shahabat Nabi SAW.

"Dan Musa memilih tujuh puluh orang dari kaumnya untuk (memohonkan taubat kepada Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan"

7. Pendapat ketujuh, paling sedikit tiga ratus lebih sepuluh orang, jumlah tentara perang Badar dan sahabat Thalut.

   Masing-masing pendapat di atas mendasari argumentasinya bahwa angka-angka itulah batas minimal jumlah yang menghasilkan keyakinan. Namun enam pendapat terakhir bersstatus lemah, karena pendapat-pendapat tersebut tidak terkait dengan pembahasan *khabar*. Dan seandainya ditemukan keterkaitan, di dalamnya juga tidak ditemukan petunjuk bahwa bilangan-bilangan tersebut menjadi syarat dalam sebuah kejadian, atau berfaidah yakin[16].

KEISLAMAN DAN CAKUPAN WILAYAH BAGI PERAWI

Menurut Ashah, tidak disyaratkan dalam mutawatir islamnya perawi dan (syarat) tidak tercakupnya para perawi dalam sebuah wilayah. Sehingga diperkenankan terdiri dari orang-orang kafir, fasik, atau tercakup dalam satu wilayah. Seperti halnya penduduk Kostantinopel mengkhabarkan matinya raja mereka. Karena jumlah yang banyak mencegah mereka untuk sepakat dalam kebohongan. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, karena orang-orang kafir, fasik dan yang hidup dalam satu wilayah negara dapat bersepakat dalam kebohongan[17].

وَأَنَّ الْعِلْمَ فِيْهِ ضَرُوْرِيٌّ	Sedangkan (menurut pendapat *ashah*), keyakinan dalam mutawatir bersifat pasti.

KEYAKINAN DALAM MUTAWATIR

Teori mengenai sifat keyakinan dalam mutawatir, diperselisihkan ulama;

1. Pendapat *ashah,* bersifat *dzaruri* (pasti). Artinya, dihasilkan saat mendengar, tanpa membutuhkan analisa, karena dapat dicerna oleh mereka yang tidak memiliki kemampuan analisa, seperti anak kecil dan orang bebal.
2. Pendapat kedua, dari Imam Al-Ka'bi dari Mu'tazilah, Imam Haramain dan Ar-Razi, bersifat *nadzari* (analisa). Imam Haramain sebagaimana dipertegas Imam Al-Ghazali menjelaskan teori *nadzari*, bahwa yang dimaksud adalah keberadaannya tergantung pada beberapa *mukaddimah* (premis) yang ada pada pendengar, berupa syarat-syarat terwujudnya mutawatir (dalam definisi), dan yang dimaksud bukanlah

[16] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 336
[17] *Ibid,* hal. 337

membutuhkan analisa pasca mendengar mutawatir. Sehingga secara substansi (makna) tidak ada perbedaan antara dua pendapat di atas[18].

ثُمَّ إِنْ أَخْبَرُوْا عَنْ مَحْسُوْسٍ لَهُمْ فَذَاكَ وَإِلَّا كَفَى ذَلِكَ	Kemudian apabila para perawi khabar mutawatir mengkhabarkan dari penyaksian langsung, maka hal itu jelas hukumnya. Namun jika tidak demikian, maka mengkhabarkan dari penyaksian langsung pada tingkatan pertama mencukupi.
وَأَنَّ عِلْمَهُ لِكَثْرَةِ الْعَدَدِ مُتَّفِقٌ وَلِلْقَرَائِنِ قَدْ يَخْتَلِفُ	(Pendapat *ashah*) bahwa keyakinan yang dihasilkan mutawatir sebab banyaknya jumlah perawi adalah sama bagi para pendengar. Dan yang dihasilkan sebab beberapa qarinah, terkadang berbeda.

MUTAWATIR HASIL PENYAKSIAN LANGSUNG

Manakala seluruh perawi khabar mutawatir mengkhabarkan dari penyaksian langsung, dalam arti mereka hanya satu tingkatan (*thabaqah*) saja, maka jelas terwujud mutawatir. Namun jika seluruh perawi tidak mengkhabarkan dari penyaksian langsung, dalam arti mereka berada dalam beberapa tingkatan (*thabaqat*), dan yang mengkhabarkan dari penyaksian langsung hanya pada tingkatan pertama saja, maka hal ini sudah mencukupi untuk mewujudkan mutawatir, disertai persyaratan dalam setiap tingkatan terdiri dari sekumpulan orang yang tidak mungkin bersepakat dalam kebohongan. Dan apabila persyaratan ini hanya terpenuhi pada tingkatan pertama saja, maka tingkatan setelahnya dianggap berstatus ahad, sebagaimana dalam bacaan-bacaan *syadz* dalam Al-Qur'an yang hanya mutawatir di tingkatan pertama saja.

KUALITAS KEYAKINAN BAGI PENDENGAR

Selanjutnya mengenai keyakinan yang diperoleh dalam mutawatir bagi setiap orang yang mendengarkannya apakah berlaku sama rata, ataukah satu dengan yang lain berbeda-beda?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat *ashah*, apabila keyakinan yang dihasilkan lantaran faktor banyaknya jumlah perawi, maka berlaku sama rata bagi para pendengar. Dan apabila keyakinan dihasilkan lantaran beberapa *qarinah* yang menjadi aspek tambahan selain jumlah minimal perawi, maka terkadang berbeda satu dengan yang lain, karena *qarinah* terkadang dijumpai satu orang, namun tidak dijumpai oleh orang yang

[18] *Ibid*

lain. Yang dikehendaki *qarinah* adalah perkara yang terkait erat (*lazimah-muttashilah*) dengan mutawatir[19], baik berupa beberapa keadaan yang erat hubungannya, semisal para perawi sama persis dalam menggunakan satu lafadz dan satu sifat. Atau terkait dengan pemberi khabar (*mukhbar 'anhu*), semisal pemberi *khabar* jujur, atau terkait dengan perkara yang dikhabarkan (*mukhbar bih*), semisal perkara yang dikhabarkan termasuk perkara yang jelas bagi pendengar.

2. Menurut pendapat kedua, keyakinan tersebut wajib dihasilkan bagi seluruh pendengar secara mutlak. Karena *qarinah* dalam persoalan semacam ini jelas dan tidak samar bagi para pendengar.
3. Menurut pendapat ketiga, keyakinan tersebut tidak wajib dihasilkan secara mutlak. Bisa jadi dihasilkan oleh seluruh pendengar, atau sebagian saja. Karena sangat mungkin keyakinan tidak berhasil didapatkan oleh sebagian orang sebab benyaknya jumlah perawi, sebagaimana *qarinah*[20].

وَأَنَّ الْإِجْمَاعَ عَلَى وِفْقِ خَبَرٍ وَبَقَاءِ
خَبَرٍ تَتَوَفَّرُ الدَّوَاعِيْ عَلَى إِبْطَالِهِ
وَافْتِرَاقَ الْعُلَمَاءِ بَيْنَ مُؤَوِّلٍ
وَمُحْتَجٍّ لَا يَدُلُّ عَلَى صِدْقِهِ

Dan menurut pendapat *ashab*, bahwa ijma' yang sesuai dengan isi dari sebuah khabar, dan tetapnya khabar yang mana beragam motif terakumulasi untuk membatalkannya, serta terpecahnya ulama menyikapi sebuah khabar, antara men-*ta'wil* dan menjadikan dalil, (ketiganya) tidak menunjukkan kebenaran khabar tersebut.

IJMA' SELARAS DENGAN *KHABAR*

Ketika sebuah *khabar* diriwayatkan, kemudian tercetus ijma' yang selaras dengan isi dari *khabar* tersebut, maka apakah hal itu menunjukkan kebenaran *khabar* tersebut secara *nafs al-amri* (hakikat sebenarnya)?.

1. Pendapat *ashab*, tidak menunjukkan kebenaran *khabar* tersebut. Karena ada kemungkinan ijma' memiliki sandaran lain.
2. Pendapat kedua, menunjukkan kebenaran *khabar*. Karena manakala tidak ada penjelasan, secara *dhahir* pelaku ijma' bersandar pada *khabar* tersebut, sebab tidak nampak adanya sandaran lain.
3. Pendapat ketiga, dapat menunjukkan kebenaran *khabar*, apabila para pelaku ijma' menerimanya dengan cara menjelaskan bahwa *khabar* tersebut adalah sandaran ijma' mereka.

---

[19] Sedangkan khabar yang menghasilkan keyakinan sebab *qarinah munfashilah* (terpisah), tidak disebut mutawatir.

[20] *Ibid*, hal. 338 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 152

KHABAR YANG SEHARUSNYA DIBATALKAN

Tetapnya keberadaan sebuah *khabar* yang mana beragam motif terakumulasi untuk membatalkannya, namun oleh mereka (pemilik motif) tidak dibatalkan, padahal mereka mendengarnya secara ahad, menurut pendapat *ashah,* tidak menunjukkan kebenaran *khabar* tersebut. Menurut pendapat kedua, hal tersebut menunjukkan kebenaran *khabar.* Karena sudah terwujud kesepakatan menerima *khabar* tersebut. Hal ini disangkal, bahwa kesepakatan menerima sebuah *khabar* hanya menunjukkan dugaan mereka bahwa *khabar* tersebut benar, namun tidak menunjukkan kebenaran *khabar* secara hakikat sebenarnya (*nafs al-amri*). Contoh HR. Bukhari-Muslim tentang sabda Nabi SAW pada shahabat Ali kwj;

أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي

"Kamu bagiku sepadan dengan Nabi Harun AS bagi Nabi Musa AS, hanya saja tidak ada nabi lagi sesudahku"

Motif Bani Umayah yang telah mendengar hadits ini untuk membatalkan hadits ini sudah terakumulasi, karena hadits ini menunjukkan kekhalifahan Ali kwj yang mereka benci, sebagaimana kekhalifahan Nabi Harun AS atas Nabi Musa AS dalam ayat, اُخْلُفْنِي فِي قَوْمِي (Gantikanlah aku dalam mengurusi kaumku..!), namun mereka tidak membatalkannya.

PERSELISIHAN ANTARA BERHUJJAH DAN MEN-*TA'WIL*

Ketika sebuah *khabar* terlontar, kemudian ulama berbeda sikap, sebagian menerima dan menjadikannya dalil, sebagian yang lain men-*ta'wil*-nya, maka apakah hal tersebut menunjukkan kebenaran (keshahihan) *khabar*?

1. Pendapat *ashah* menyatakan, tidak menunjukkan kebenaran *khabar* tersebut. Karena mengamalkan dalil *madhnun* setara dengan dalil *maqthu',* dan pen-*ta'wil*-an *khabar* dengan mengira-ngirakan tetap, bukanlah dalil bahwa *khabar* tersebut tetap.
2. Pendapat kedua mengatakan, menunjukkan kebenaran *khabar.* Karena sudah terwujud kesepakatan menerima *khabar* tersebut[21].

وَأَنَّ الْمُخْبِرَ بِحَضْرَةِ عَدَدِ التَّوَاتُرِ وَلَمْ يُكَذِّبُوْهُ وَلَا حَامِلَ عَلَى سُكُوْتِهِمْ أَوْ بِمَسْمَعٍ مِنَ النَّبِيِّ	Pendapat *ashah,* bahwa orang yang mengkhabarkan di depan orang sejumlah mutawatir yang tidak mendustakannya serta tidak ada faktor yang mendorong mereka untuk diam, atau seseorang yang mengkhabarkan di

[21] *Ibid,* hal. 339 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 303-304

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا حَامِلَ عَلَى سُكُوْتِهِ صَادِقٌ	tempat yang terjangkau pendengaran Nabi SAW, serta tidak ada faktor yang mendorong Beliau mendiamkannya, adalah orang yang benar atas khabar yang dibawanya.

KEBENARAN PEMBAWA KHABAR

Manakala seseorang menyampaikan *khabar* atas sesuatu yang terekam panca indra di depan orang banyak (*'adad at-tawatur*) dan mereka tidak mendustakannya, serta tidak ada motif yang mendorong mereka untuk diam, baik karena takut, mengharap sesuatu dari orang tersebut, atau ketidaktahuan atas *khabar* yang disampaikan, maka menurut pendapat *ashah,* orang tersebut dianggap benar atas *khabar* yang dibawanya. Karena diam mereka menunjukkan pembenaran pada orang tersebut secara *'adat.* Sehingga *khabar* tersebut bernilai kebenaran. Pendapat kedua, diam mereka tidak menunjukkan pembenaran atas pembawa *khabar* tersebut, karena bisa jadi mereka diam dan tidak mendustakan tanpa sebab apapun.

Begitu juga menunjukkan pembenaran pembawa *khabar* menurut versi *ashah,* seseorang yang mengkhabarkan di tempat yang terjangkau pendengaran Nabi SAW, serta tidak ada yang mendorong Beliau mendiamkan. Baik tentang perkara duniawi atau *diniy* (agama). Karena Nabi SAW tidak membiarkan seseorang melakukan kebohongan.

Pendapat kedua, diamnya Nabi SAW tidak menunjukkan kebenaran pembawa *khabar.* Baik dalam persoalan agama, karena bisa jadi Nabi SAW menjelaskannya atau mengakhirkan penjelasan yang berseberangan dengan apa yang telah disampaikan pembawa *khabar.* Atau dalam persoalan duniawi, karena bisa jadi Nabi SAW tidak mengetahui keadaan perkara tersebut. Seperti dalam persoalan pengawinan kurma, dalam HR. Muslim;

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ النَّخْلَ فَقَالَ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ قَالَ فَخَرَجَ شِيصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ مَا لِنَخْلِكُمْ ؟ قَالُوا: قُلْت كَذَا وَكَذَا، فَقَالَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ

"Bahwasanya Nabi SAW pernah berjalan menjumpai kaum yang mengawinkan kurma. Dan Nabi SAW mengatakan, "Andaikan tidak kalian lakukan, pastilah menjadi baik". Anas RA mengatakan, "kemudian kurma itu berbuah sangat jelek". (Suatu saat) Nabi SAW lewat dan berpapasan dengan mereka, Beliau berkata, "Bagaimana yang terjadi dengan kurma kalian". Mereka menjawab, "Baginda dahulu mengatakan begini dan begini". Nabi SAW bersabda, "Kalian lebih tahu mengenai persoalan duniawi kalian"

Pendapat ketiga, menunjukkan kebenaran pembawa *khabar* manakala dia mengkhabarkan perkara duniawi, bukan *diniy* (agama). Pendapat keempat, kebalikan pendapat ketiga.

Kemudian manakala ditemukan motif atau faktor yang mendorong mereka untuk diam, semisal pembawa *khabar* tergolong penentang agama, sehingga pengingkaran tidak berfaidah, maka secara pasti tidak menunjukkan menunjukkan kebenaran pembawa *khabar*[22].

وَأَمَّا مَظْنُوْنُ الصِّدْقِ فَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ مَا لَمْ يَنْتَهِ إِلَى التَّوَاتُرِ وَمِنْهُ الْمُسْتَفِيْضُ وَهُوَ الشَّائِعُ عَنْ أَصْلٍ وَقَدْ يُسَمَّى مَشْهُوْرًا وَأَقَلُّهُ اثْنَانِ وَقِيْلَ مَا زَادَ عَلَى ثَلَاثَةٍ	Adapun *khabar* yang diduga kebenarannya adalah khabar wahid (ahad) yakni khabar yang tidak mencapai standar mutawatir. Termasuk di antaranya *khabar mustafidh*, yaitu *khabar* yang tersebar dari seorang imam. Dan terkadang dinamakan *khabar* masyhur. Paling sedikit perawi *khabar* masyhur adalah dua, menurut pendapat lain, hitungan lebih dari tiga.
مَسْأَلَةٌ: الْأَصَحُّ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ يُفِيْدُ الْعِلْمَ بِقَرِيْنَةٍ	**Permasalahan** : *khabar* ahad berfaidah yakin dengan disertai *qarinah*.

KHABAR AHAD DAN MASYHUR

Jenis berikutnya adalah *khabar* yang diduga kebenarannya, artinya kebenaran *khabar* ini tidak dipastikan, namun juga tidak mengandung kemungkinan benar dan bohong dengan kedudukan setara. *Khabar* ini disebut *khabar* wahid (ahad), yakni *khabar* yang tidak mencapai standar mutawatir. Baik perawinya satu atau lebih, menghasilkan faidah keyakinan melalui *qarinah* terpisah atau tidak.

Termasuk macam dari *khabar* ahad adalah *mustafidh* yaitu khabar yang tersebar luas di tengah manusia dari imam yang terpercaya periwayatannya. *Khabar* ini disebut juga dengan *masyhur* menurut satu pendapat. Pendapat kedua, *masyhur* semakna dengan mutawatir. Pendapat ketiga, *masyhur* adalah istilah berbeda dari mutawatir dan ahad. Dan menurut ulama pakar hadits, *masyhur* lebih umum dibanding mutawatir.

Paling sedikit perawi *khabar mustafidh* adalah dua, menurut pendapat pakar fiqh. Menurut pendapat pakar ushul, minimal perawinya lebih dari tiga. Dan menurut versi pakar hadits, minimal tiga[23].

---

[22] *Ibid,* hal. 340-341 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 155-156

[23] *Ibid,* hal. 341

FAIDAH YAKIN DALAM KHABAR AHAD DAN MASYHUR

Ulama berselisih pendapat mengenai faidah keyakinan yang bersifat *nadhari* dalam *khabar* ahad.

1. Pendapat *ashab,* tidak berfaidah yakin kecuali dengan disertai *qarinah.* Seperti halnya seorang laki-laki yang mengkhabarkan kematian anaknya yang sudah diketahui kematiannya sudah dekat, dengan *qarinah* tangisan, mempersiapkan kain kafan dan keranda mayat. Dan tidak disyaratkan adilnya perawi *khabar* ahad, karena berpedoman pada *qarinah.*
2. Mayoritas ulama menyatakan, tidak berfaidah yakin secara mutlak. Baik dilingkupi *qarinah* atau tidak. Pendapat ini juga dipilih oleh Imam At-Taj As-Subki dalam Syarh Al-Mukhtashar.
3. Pendapat ketiga, berfaidah yakin secara mutlak dengan syarat adanya sifat adil. Karena dengan demikian, *khabar* ini wajib diamalkan. Kewajiban mengamalkan *khabar* yang berfaidah yakin, berdasar firman Allah SWT;

   وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (الإسراء : ٣٦)

   "Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya"

   إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ (الأنعام : ١١٦)

   "Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka"

   Dalam dua ayat ini terdapat larangan mengikuti perkara yang tidak diyakini dan celaan mengikuti dugaan. Namun argumentasi ini disangkal, bahwa konteks ayat di atas adalah dalam persoalan yang tuntutan di dalamnya mengharuskan yakin, seperti ushuluddin. Juga karena dalam persoalan *furu',* mengamalkan dugaan hukumnya diperbolehkan.
4. Pendapat keempat, berfaidah keyakinan bersifat *nadhari,* apabila *khabar* ahad berupa *mustafidh.* Dalam hal ini, *khabar mustafidh* menjadi penengah antara mutawatir yang berfaidah keyakinan bersifat *dharuri* dan *khabar* ahad yang menghasilkan dugaan[24].

وَيَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ فِيْ الْفَتْوَى وَالشَّهَادَةِ إِجْمَاعًا وَفِيْ بَاقِي الْأُمُوْرِ الدِّيْنِيَّةِ وَالدُّنْيَوِيَّةِ فِيْ الْأَصَحِّ سَمْعًا قِيْلَ عَقْلًا	**Permasalahan** : wajib mengamalkan khabar ahad dalam fatwa dan syahadah secara ijma'. Dan juga dalam beberapa perkara agama dan duniawi, menurut pendapat *ashab,* secara dalil *naqli.* Pendapat lain, secara dalil *aqli.*

[24] *Ibid,* hal. 342 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 306-307

MENGAMALKAN KHABAR AHAD

Ulama menyepakati, wajib mengamalkan *khabar* ahad dalam fatwa dan *syahadah* (persaksian). Setara dengan fatwa adalah hukum. Dan mengenai beberapa perkara agama dan duniawi lainnya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat *ashah*, wajib mengamalkan *khabar* ahad. Meskipun bertentangan dengan *qiyas*. Seperti *khabar* tentang masuknya waktu shalat, najisnya air, *khabar* dokter tentang manfaat dan bahayanya sesuatu. Kemudian dalil kewajiban ini adalah dalil *naql* saja, yakni bahwasanya Nabi SAW mengirimkan satu persatu sahabatnya kepada kabilah-kabilah dan seluruh penjuru untuk menyampaikan hukum-hukum agama, seandainya hukum mengamalkan khabar mereka tidak wajib, maka pendelegasian Nabi SAW tidaklah ada gunanya. Pendapat lain, selain dalil *naql* diatas juga disertai dalil *aqli*, yakni seandainya mengamalkan *khabar* ahad tidak wajib, maka kasus-kasus yang diriwayatkan secara ahad akan terbengkalai, padahal berjumlah sangat banyak.
2. Pendapat kedua, tidak wajib mengamalkan secara mutlak. Karena meskipun dikatakan sebagai hujjah, namun hanya berfaidah *dhan,* padahal kita dilarang mengikuti *dhan,* sebagaimana dalam pembahasan terdahulu.
3. Pendapat ketiga, tidak diamalkan dalam beberapa *had*. Karena *had* ditolak sebab adanya keserupaan (*syubhat*), dan adanya kemungkinan bohong dalam *khabar* ahad merupakan *syubhat.*
4. Pendapat keempat, dari Hanafiyah, tidak wajib diamalkan dalam hal-hal berikut,
   a) Perkara yang umumnya dibutuhkan manusia, contoh HR. Ahmad;

   مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

   "Barangsiapa menyentuh kelaminnya, maka hendaklah dia berwudhu"

   Karena sesuatu yang pada umumnya dibutuhkan manusia akan banyak ditanyakan, sehingga *'adat* menetapkan penukilannya mutawatir, karena adanya akumulasi faktor yang menuntut.

   b) Perkara yang amal perawinya berbeda, karena berbedanya perawi pastilah berdasar dalil. Contoh HR. Bukhari-Muslim dari Abi Hurairah;

   إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءِ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ

   "Ketika seekor anjing minum paa wadah kalian semua, maka hendaklah dia membasuhnya tujuh kali"

Imam Ad-Daruquthni meriwayatkan dari Abi Hurairah, bahwa Beliau memerintahkan membasuh dari jilatan anjing sebanyak tiga kali. Menurut Beliau, yang shahih dari Abi Hurairah adalah tujuh basuhan. Perbedaan pendapat ini hanya terjadi manakala hadits yang diriwayatkan lebih dahulu. Jika lebih akhir atau tidak jelas, maka ulama sepakat mengamalkannya.

c) Perkara yang bertentangan dengan qiyas dalam keadaan perawinya bukan ahli fiqh. Karena pertentangan ini mengunggulkan sisi kemungkinan bohong dalam *khabar.* Imam Al-Amidi dan Ibn Al-Hajib dalam khabar yang bertentangan dengan qiyas memilih pendapat ketiga yang memerinci. Apabila *'illat* diketahui berdasarkan nash yang unggul dibandingkan *khabar*, dan *'illat* ditemukan secara pasti pada *far'i*, maka *khabar* yang berseberangan tidak diterima. Atau ditemukan secara *dhan* pada *far'i*, maka ditangguhkan. Dan jika tidak demikian, yakni *'illat* diketahui berdasarkan *istinbath,* atau nash yang setara atau *marjuh* (diunggguli), maka *khabar* yang berseberangan dapat diterima. Contoh HR. Bukhari-Muslim;

لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ، وَلَا الْغَنَمَ فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدُ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"Jangan kalian tidak memerah susu (jawa; ngembeng) onta dan kambing. Jika seseorang membelinya setelah adanya larangan, maka dia memiliki yang terbaik antara dua pilihan setelah diperas. Jika menghendaki, maka boleh menahannya, dan jika menghendaki, dia kembalikan dan (mengganti) satu sha' kurma"

'Mengembalikan kurma sebagai ganti dari susu' menyalahi qiyas tentang kewajiban mengganti *mitsli* (benda yang serupa) atau *qimah* (nominal harga) bagi perusak barang orang lain[25].

مَسْأَلَةٌ: الْمُخْتَارُ أَنَّ تَكْذِيبَ الْأَصْلِ الْفَرْعَ وَهُوَ جَازِمٌ لَا يُسْقِطُ مَرْوِيَهُ لِأَنَّهُمَا لَوِ اجْتَمَعَا فِيْ شَهَادَةٍ لَمْ تُرَدَّ	**Permasalahan**: menurut pendapat terpilih, mendustakannya *ashl* (guru) pada *far'i* (murid), dimana murid tersebut mantap, tidak menggugurkan khabar yang diriwayatkan. Karena seandainya keduanya berkumpul dalam persaksian, maka persaksian tidak ditolak.

[25] *Ibid,* hal. 343 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 158-163

PENDUSTAAN *ASHL* PADA *FAR'IY*

Manakala seorang *ashl* (guru) mendustakan periwayatan *far'iy* (murid) atas sebuah *khabar* darinya, dimana *far'iy* mantab bahwa *khabar* tersebut berasal dari *ashl,* serta keduanya tergolong *tsiqqah* (adil-terpercaya), maka dipilah;

Pertama, *ashl* mantab dengan pengingkarannya, semisal dengan ucapan, "Dia berdusta padaku" atau "Aku tidak meriwayatkan kepadanya *khabar* ini". Dalam hal ini ulama berselisih pendapat;

1. Menurut pendapat terpilih, pendustaan itu tidak menyebabkan *khabar* yang diriwayatkan tereliminasi dan keluar dari standar diterima. Karena dimungkinkan *ashl* lupa setelah meriwayatkannya pada *far'iy,* sehingga masing-masing tidak cacat sebab pendustaan tersebut. Pendapat ini didasari dalil bahwa apabila keduanya berkumpul dalam persaksian, maka persaksian tidak ditolak.
2. Pendapat kedua, pendustaan tersebut menjadikan *khabar* tereliminasi dan keluar dari standar diterima. Karena salah satu dari *ashl* dan *far'iy* dipastikan bohong, dan dimungkinkan yang berbohong adalah *far'iy,* sehingga *khabar* yang diriwayatkannya tidak tetap (diakui).

Kedua, *ashl* tidak mantab, dalam arti ragu-ragu meriwayatkan atau menduga tidak meriwayatkan pada *far'iy.* Maka lebih layak diterima dibandingkan perincian pertama, karena dimungkinkan *ashl* lupa. Pendapat ini adalah versi mayoritas. Pendapat lain, tidak diterima, seperti dalam *syahadah* (persaksian).

Kemudian manakala *far'iy* menduga (*dhan*) adanya periwayatan dari *ashl,* sedangkan *ashl* mantab mengingkarinya, maka *khabar* jelas ditolak. Dan jika *ashl* menduga meriwayatkannya, maka terjadi pertentangan, dimana secara hukum asal periwayatan tidak pernah ada. Imam Al-Hindi menambahkan perincian, apabila *far'iy* ragu-ragu, maka *khabar* dipastikan ditolak. Dan jika *far'iy* menduga, dan *ashl* ragu-ragu, maka termasuk yang diperselisihkan ulama[26].

وَزِيَادَةُ الْعَدْلِ مَقْبُوْلَةٌ إِنْ لَمْ يُعْلَمْ اتِّحَادُ الْمَجْلِسِ بِأَنْ عُلِمَ تَعَدُّدُهُ وَإِلَّا فَالْمُخْتَارُ الْمَنْعُ إِنْ كَانَ غَيْرُهُ لَا يَغْفُلُ مِثْلُهُمْ عَنْ	Penambahan dari perawi adil bisa diterima, apabila tidak diketahui satu majlis, yakni manakala majlis diketahui ada banyak. Jika tidak demikian ini, maka menurut pendapat terpilih, tidak diterima, apabila perawi selain yang menambahi sekaliber orang yang tidak lalai atas tambahan semacam itu secara adat atau

[26] *Ibid,* hal. 344 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 311-312

مِثْلِهَا عَادَةً أَوْ كَانَتْ الدَّعَاوِي
تَتَوَفَّرُ عَلَى نَقْلِهَا فَإِنْ كَانَ
السَّاكِتُ أَضْبَطُ أَوْ صَرَّحَ
بِنَفْيِهَا عَلَى وَجْهٍ يُقْبَلُ تَعَارَضَا

terakumulasi alasan untuk menukilnya. Apabila perawi yang tidak menyebutkan tambahan lebih kuat hapalannya, atau menjelaskan tentang tidak adanya tambahan dengan penjelasan yang bisa diterima, maka dua *khabar* yang diriwayatkan dinyatakan bertentangan.

وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَوْ رَوَاهَا مَرَّةً وَتَرَكَ
أُخْرَى أَوِ انْفَرَدَ وَاحِدٌ عَنْ
وَاحِدٍ قُبِلَتْ وَأَنَّهُ إِنْ غَيَّرَتْ
إِعْرَابَ الْبَاقِيْ تَعَارَضَا

Menurut pendapat *ashah,* apabila seorang perawi meriwayatkan tambahan pada satu kesempatan, namun meninggalkannya pada kesempatan yang lain, atau seorang perawi meriwayatkan tambahan berbeda dari perawi lain, maka periwayatannya diterima. Sedangkan jika penambahan menyebabkan perubahan atas *i'rab* dari lafadz yang lain, maka dua khabar dianggap bertentangan.

وَأَنَّ حَذْفَ بَعْضِ الْخَبَرِ جَائِزٌ
إِلَّا أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ الْبَاقِيْ

Menurut *ashah,* pembuangan sebagian khabar diperbolehkan menurut mayoritas, kecuali sebagian khabar tersebut terkait dengan sebagian yang lain.

وَلَوْ أَسْنَدَ وَأَرْسَلُوْا فَكَالزِّيَادَةِ

Apabila seorang perawi memusnadkan khabar, dan perawi lain memursalkannya, maka statusnya seperti masalah penambahan.

PENAMBAHAN DALAM *KHABAR*

Seorang perawi adil yang menambahkan sesuatu dalam sebuah *khabar,* dimana tambahan tersebut tidak disebutkan para perawi adil lainnya, maka diperinci sebagai berikut;

Pertama, tidak diketahui mereka berada satu majlis dari Nabi SAW. Baik jelas diketahui terjadi dalam beberapa majlis, atau tidak jelas keduanya, maka penambahan tersebut diterima. Karena ada kemungkinan Nabi SAW menyebutkan penambahan tersebut dalam satu majlis, dan di majlis yang lain Beliau tidak menyebutkannya.

Kedua, diketahui bahwa mereka berada dalam satu majlis. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Ditolak apabila perawi yang tidak meriwayatkan tambahan sekaliber orang yang tidak lalai atas tambahan semacam itu. Juga ditolak apabila tuntutan untuk menukil menjadi terakumulasi. Pendapat ini versi Al-Mukhtar. Apabila perawi yang tidak menyebutkan tambahan lebih kuat hapalannya, atau menjelaskan tentang tidak adanya tambahan dengan penjelasan yang bisa diterima, semisal, "Aku tidak penah

mendengar tambahan tersebut", maka dua *khabar* yang diriwayatkan dinyatakan bertentangan.

2. Ditolak secara mutlak, karena perawi yang menampilkan tambahan dimungkinkan salah. Disampaikan kalangan Hanafiyah.
3. Tambahan tersebut diterima secara mutlak, karena dimungkinkan perawi yang tidak menambahkan lupa. Pendapat ini versi yang masyhur dari Imam As-Syafi'i, dan Imam Al-Khathib meriwayatkannya dari Jumhur ahli fiqh dan hadits. Karena perawi yang tidak menampilkan tambahan dimungkinkan salah.
4. Diterima, apabila perawi yang tidak meriwayatkan tambahan sekaliber orang yang tidak lalai atas tambahan semacam itu. Disampaikan Imam Amidi dan Ibn Al-Hajib.
5. Ditangguhkan, karena dalil-dalilnya saling bertentangan.

Kemudian apabila terjadi kasus, seorang perawi meriwayatkan tambahan pada satu kesempatan, namun meninggalkannya pada kesempatan yang lain, atau seorang perawi meriwayatkan tambahan berbeda dari perawi lain, maka diperinci sebagai berikut;

1. Jika jelas diketahui terjadi dalam beberapa majlis, maka ulama sepakat tambahan tersebut diterima.
2. Jika tidak diketahui terjadi dalam beberapa majlis, meskipun diketahui terjadi pada satu majlis, maka menurut pendapat *ashah*, diterima, karena pada kasus pertama, dimungkinkan tidak adanya tambahan sebab perawi lupa, dan pada kasus kedua, karena perawi yang menambahkan memiliki pengetahuan yang lebih. Pendapat kedua, tidak diterima, karena pada kasus pertama, dimungkinkan penambahan tersebut adalah kesalahan, dan pada kasus kedua, karena perawi tersebut berbeda dengan rekan perawi lain. Dan pendapat terakhir, menangguhkan pada kasus pertama, sedangkan kasus kedua di-*qiyas*-kan pada kasus pertama.

Sedangkan jika penambahan menyebabkan perubahan atas *i'rab* dari lafadz yang lain, maka dua *khabar* dianggap bertentangan, dan salah satunya tidak diterima tanpa adanya *murajjih* (faktor yang mengunggulkan). Pendapat lain menyatakan diterima, sama seperti yang tidak ada perubahan *i'rab*. Contoh HR. Bukhari-Muslim;

فَرَضَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ

"Rasulullah SAW mewajibkan zakat fitrah dengan membayar satu sha' dari kurma"

Seandainya ada periwayatan lain menggunakan redaksi, نِصْفَ صَاعٍ dimana tambahan نِصْفَ merubah *i'rab* kata صَاعًا dari nashab menjadi jer[27].

PEMBUANGAN SEBAGIAN *KHABAR*

Pembuangan sebagian *khabar* diperbolehkan bagi seorang perawi menurut pendapat *ashah*, kecuali sebagian *khabar* tersebut terkait dengan sebagian yang lain, maka ulama sepakat tidak memperbolehkan pembuangan, karena akan merusak makna yang dikehendaki. Sebagaimana ketika menjadi *ghayah* atau *mustatsna,* seperti dalam HR. Bukhari-Muslim;

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى تُزْهِيَ

"Bahwasanya Nabi SAW melarang menjual buah-buahan sampai warnanya memerah"

Dan HR. Muslim;

لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ، وَلَا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا وَزْنًا بِوَزْنٍ مِثْلًا بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ

"Jangan kalian menjual emas dengan emas, perak dengan perak, kecuali timbangan dengan timbangan, saling menyamai dan setara benyaknya"

Dan jika tidak terkait dengan sebagian yang lain, maka boleh dibuang, karena dianggap seperti *khabar* yang berdiri sendiri. Pendapat lain, tidak diperbolehkan, karena dimungkinkan penggabungan tersebut ada faidah yang akan hilang sebab dipisah. Contoh pembuangan sebagian *khabar,* HR. Abi Dawud;

هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ

"(Laut) adalah yang suci airnya dan halal bangkainya"

Dalam periwayatan diperbolehkan membuang kalimat الْحِلُّ مَيْتَتُهُ, karena kalimat sebelumnya berdiri sendiri dalam memberikan faidah tentang sucinya air laut[28].

KONTRADIKSI MUSNAD-MURSAL, MAUQUF-MARFU'

Apabila seorang perawi me-*musnad*-kan *khabar* pada Nabi SAW, dan perawi lain me-*mursal*-kannya dengan tidak menyebutkan perawi sahabat, atau me-*marfu'*-kannya pada Nabi SAW, dan yang lain me-*mauquf*-kannya pada sahabat atau tingkatan di bawahnya, maka pe-*musnad*-an dan pe-*mursal*-an tersebut statusnya seperti penambahan di atas. Dengan perincian sebagai berikut;

---

[27] *Ibid,* hal. 345-346 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 140-143
[28] *Ibid,* hal. 347 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 144

1. Apabila diketahui majlis tempat mendengarkan hadits dari guru lebih dari satu, maka diterima, karena dimungkinkan guru melakukannya pada satu kesempatan, tidak dalam kesempatan yang lain. Dan *khabar* tersebut diterima menurut pendapat yang unggul.
2. Apabila tidak ada kejelasan satu atau beberapa majlis, maka juga diterima, karena umumnya hal itu terjadi pada beberapa majlis.
3. Apabila diketahui satu majlis, maka pendapat pertama mengunggulkan pe-*musnad*-an dan pe-*marfu'*-an. Pendapat kedua, mengunggulkan pe-*mursal*-an dan pe-*mauquf*-an. Pendapat ketiga menangguhkan. Dan pendapat keempat, apabila perawi yang me-*mursal*-kan atau me-*mauquf*-kan umumnya tidak lalai menyebutkan pe-*musnad*-an dan pe-*marfu'*-an, maka tidak diterima. Dan jika sebaliknya, maka diterima. Kemudian apabila mereka lebih kuat hapalannya, atau menjelaskan tentang tidak adanya pe-*musnad*-an dan pe-*marfu'*-an dengan penjelasan yang bisa diterima, semisal, "Aku tidak penah mendengar guru me-*musnad*-kan atau me-*marfu'*-kan hadits ini", maka dua model *khabar* yang diriwayatkan dinyatakan bertentangan[29].

وَإِذَا حَمَلَ صَحَابِيٌّ مَرْوِيْهِ عَلَى أَحَدِ مَحْمِلَيْهِ حُمِلَ عَلَيْهِ إِنْ تَنَافَيَا وَإِلَّا فَكَالْمُشْتَرَكِ فِيْ حَمْلِهِ عَلَى مَعْنَيَيْهِ فَإِنْ حَمَلَهُ عَلَى غَيْرِ ظَاهِرِهِ حُمِلَ عَلَى ظَاهِرِهِ فِيْ الْأَصَحِّ

Apabila seorang dari golongan shahabat mengarahkan *khabar* yang diriwayatkannya pada salah satu dari dua kemungkinan maknanya, maka *khabar* diarahkan pada makna tersebut, apabila kedua makna bertentangan. Dan apabila kedua makna tersebut tidak bertentangan, maka statusnya seperti lafadz *musytarak* dalam hal mengarahkan pada kedua maknanya. Kemudian jika orang tersebut mengarahkan *khabar* yang diriwayatkannya pada selain makna *dhahir*, maka tetap diarahkan pada makna *dhahir*-nya, menurut pendapat *ashah*.

ARAHAN MAKNA SHAHABAT

Manakala seorang perawi dari golongan shahabat[30] meriwayatkan *khabar* yang di dalamnya terdapat lafadz *musytarak,* kemudian mengarahkannya pada salah satu dari dua maknanya, maka dipilah,

1. Apabila dua makna tersebut bertentangan, maka arahan makna tersebut diikuti. Karena secara *dhahir* orang tersebut mengarahkan atas

---

[29] *Ibid,* hal. 347

[30] Mengecualikan selain shahabat, karena *qarinah* bagi shahabat nampak lebih dekat. Menurut pendapat lain, perawi dari kalangan tabi'in disamakan hukumnya.

dasar *qarinah*. Imam Abu Ishaq As-Syairazi dalam hal ini menangguhkan. Beliau mengatakan, "dalam hal ini perlu dikaji ulang, karena ada kemungkinan orang tersebut mengarahkan karena menyesuaikan pendapatnya sendiri".

2. Apabila kedua makna tersebut tidak bertentangan, maka menurut pendapat *ashah,* statusnya seperti lafadz *musytarak,* yakni diarahkan pada kedua maknanya menurut pendapat yang unggul. Dan tidak boleh membatasi pada arahan makna perawi saja, kecuali mengikuti pendapat bahwa madzhab perawi dapat mentakhsish.

Selanjutnya apabila *khabar* yang diriwayatkan tidak menggunakan lafadz *musytarak,* namun menggunakan lafadz yang memiliki makna *dhahir,* kemudian seorang perawi dari kalangan shahabat mengarahkan pada selain makna *dhahir*-nya (makna *ta'wil*), seperti mengarahkan lafadz pada makna majaz, atau mengarahkan *amr* (perintah) pada makna sunnah, maka ulama berselisih pendapat;

1. Menurut pendapat *ashah*, arahan tersebut tidak diikuti dan tetap menggunakan makna *dhahir*-nya. Dalam persoalan inilah Imam As-Syafi'i mengatakan; "Bagaimana aku bisa mengesampingkankan *khabar,* karena ucapan seseorang yang seandainya aku hidup di masanya, pastilah aku akan berbantah dengannya".
2. Pendapat kedua dari mayoritas Hanafiyah, diarahkan pada *ta'wil*-nya secara mutlak, karena orang tersebut mengarahkan demikian karena ada dalil.
3. Pendapat ketiga, dari Imam Abu Al-Husain Al-Bashri, diarahkan pada *ta'wil,* apabila orang tersebut mengarahkan *ta'wil* karena pengetahuannya atas tujuan Nabi SAW melalui perantara *qarinah* yang disaksikannya[31].

مَسْأَلَةٌ: لَا يُقْبَلُ مُخْتَلٌّ وَكَافِرٌ وَكَذَا صَبِيٌّ فِيْ الأَصَحِّ

وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ يُقْبَلُ صَبِيٌّ تَحَمَّلَ فَبَلَغَ فَأَدَى وَمُبْتَدِعٌ يُحَرِّمُ الْكِذْبَ وَلَيْسَ بِدَاعِيَةٍ وَ لَا يَكْفُرُ بِبِدْعَتِهِ وَمَنْ لَيْسَ فَقِيْهًا

Permasalahan: tidak diterima periwayatan orang yang cacat akalnya, kafir, dan juga anak kecil, menurut pendapat Ashah.

Pendapat *ashah,* diterima periwayatan anak kecil yang menghafalkan, kemudian menjadi baligh, dan menyampaikan hafalannya. Juga periwayatan ahli bid'ah yang mengharamkan berbohong dan bukan termasuk orang yang mengajak orang lain mengikuti bid'ahnya, serta tidak divonis kufur sebab bid'ahnya. Juga

---

[31] *Ibid,* hal. 348 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 316

وَإِنْ خَالَفَ الْقِيَاسَ وَمُتَسَاهِلٌ فِيْ غَيْرِ الْحَدِيْثِ وَيُقْبَلُ مُكْثِرٌ وَإِنْ نَدَرَتْ مُخَالَطَتُهُ لِلْمُحَدِّثِيْنَ إِنْ أَمْكَنَ تَحْصِيْلُ ذَلِكَ الْقَدْرِ فِيْ ذَلِكَ الزَّمَنِ	diterima periwayatan seseorang yang bukan ahli fiqh, meskipun menyalahi qiyas. Serta orang yang menyepelekan persoalan selain hadits. Diterima juga periwayatan orang yang memperbanyak riwayat, dalam posisi dia jarang bergaul dengan para ahli hadits, apabila memungkinkan didapatkannya kadar sebanyak itu dalam rentang waktu selama bergaul.

MEREKA YANG DITERIMA DAN DITOLAK PERIWAYATANNYA

Berikut ini perincian orang yang ditolak dan diterima periwayatannya, disertai silang pendapat di dalamnya.

1. Tidak diterima periwayatan orang yang cacat akalnya, seperti orang gila, karena orang semacam ini tidak dimungkinkan menjaga dari cacat. Baik gilanya terus menerus atau terputus-putus dan mempengaruhi di waktu sadar.
2. Tidak diterima periwayatan kafir, meskipun diketahui taat beragama dan menjaga diri dari kebohongan. Karena secara umum sifat keadilan dari orang ini sudah tidak ada, sedangkan derajat periwayatan adalah mulia, tidak membutuhkan orang kafir. Namun apabila saat kafir dia menghapal, kemudian menyampaikannya setelah masuk islam, maka diterima.
3. Tidak diterima periwayatan anak kecil yang mencapai usia *tamyiz*, menurut pendapat Ashah. Karena manakala dia mengetahui dirinya tidak terkena *taklif* (tuntutan), terkadang dia tidak menjaga dari kebohongan, sehingga dia tidak dapat dipercaya. Pendapat lain, diterima apabila diyakini menjaga dari berbohong. Apabila anak kecil tersebut menghafalkan, kemudian menjadi baligh, dan menyampaikan hafalannya, maka diterima menurut pendapat *ashah*. Versi lain, tidak diterima, karena usia kecil merupakan *madhinnah* (persangkaan) tidak akuratnya hafalan dan tidak menjaga kebohongan.
4. Diterima periwayatan ahli bid'ah yang mengharamkan berbohong, tidak mengajak orang lain mengikuti bid'ahnya, dan tidak divonis kufur sebab bid'ahnya. Pendapat lain, tidak diterima secara mutlak. Pendapat ketiga, kecuali orang yang mengajak orang lain mengikuti bid'ahnya. Karena dimungkinkan mereka memalsukan *khabar* sejalan dengan bid'ahnya. Sedangkan ahli bid'ah yang tidak mengharamkan berbohong, maka tidak diterima, baik dinyatakan kufur sebab bid'ahnya ataupun tidak. Juga yang mengharamkan berbohong, namun dinyatakan kufur, menurut mayoritas seperti kelompok

mujassim (yang menyematkan sifat makhluk pada Allah SWT). Karena kualitas bid'ah mereka tidak bisa ditolerir.

5. Diterima periwayatan seseorang yang bukan ahli fiqh, meskipun menyalahi *qiyas,* menurut pendapat *ashah.* Pendapat lain, dari Hanafiyah, tidak diterima dalam persoalan yang menyalahi qiyas.
6. Diterima periwayatan orang yang menyepelekan persoalan selain hadits, menurut pendapat *ashah.* Dalam arti menyepelekan pembicaraan antar manusia, namun menjaga hadits Nabi SAW. Pendapat lain, riwayat orang ini ditolak secara mutlak. Karena setiap tindakan menyepelekan akan menyeret seseorang menyepelekan hadits Nabi SAW.
7. Diterima juga periwayatan orang yang memperbanyak riwayat, dalam posisi dia jarang bergaul dengan para ahli hadits, apabila memungkinkan didapatkannya kadar sebanyak itu dalam rentang waktu selama bergaul. Jika tidak memungkinkan, maka tidak diterima, karena jelas kebohongannya[32].

وَشَرْطُ الرَّاوِيِّ الْعَدَالَةُ وَهِيَ مَلَكَةٌ تَمْنَعُ اقْتِرَافَ الْكَبَائِرِ وَصَغَائِرِ الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَالرَّذَائِلِ الْمُبَاحَةِ كَبَوْلٍ بِطَرِيْقٍ فَلَا يُقْبَلُ فِيْ الْأَصَحِّ مَجْهُوْلٌ بَاطِنًا وَهُوَ الْمَسْتُوْرُ وَمَجْهُوْلٌ مُطْلَقًا وَمَجْهُوْلُ الْعَيْنِ فَإِنْ وَصَفَهُ نَحْوُ الشَّافِعِيُّ بِالثِّقَةِ أَوْ بِنَفْيِ التُّهْمَةِ قُبِلَ فِيْ الْأَصَحِّ كَمَنْ أَقْدَمَ مَعْذُوْرًا عَلَى مُفْسِقٍ مَظْنُوْنٍ أَوْ مَقْطُوْعٍ

Syarat seorang perawi adalah sifat adil, yakni karakter kuat yang mencegah seseorang melakukan beberapa dosa besar dan dosa kecil yang rendah, seperti mencuri sesuap nasi, dan etika rendah yang mubah, seperti kencing di jalan. Dan menurut pendapat *ashah,* tidak diterima perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara batin, yakni yakni *al-mastur* (tertutup keadilannya), perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara dhahir-batin, dan perawi yang tidak jelas sosoknya. Namun apabila ada sekaliber orang seperti As-Syafi'i mensifatinya sebagai orang terpercaya, atau dengan menafikan kecurigaan, maka diterima menurut pendapat *ashah.* Hal ini sebagaimana orang yang dalam keadaan *udzur* melakukan perbuatan yang *madhnun* (diduga) atau *maqthu'* (dipastikan) menyebabkan fasik.

SYARAT PERAWI DAN DEFINISI *'ADALAH*

Termasuk syarat seorang perawi adalah bersifat adil, yakni karakter kuat yang mencegah seseorang melakukan beberapa dosa besar

---

[32] *Ibid,* hal. 349-350 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 146

dan dosa kecil yang rendah, seperti mencuri sesuap nasi, dan etika rendah yang mubah, seperti kencing di jalan yang makruh hukumnya dan makan di pasar bagi selain penghuni pasar. Dengan melakukan salah satu dari beberapa perkara tersebut, maka sifat adil menjadi hilang.

Sedangkan dosa kecil yang tidak rendah, seperti berbohong yang tidak bernilai *madlarat,* dan memandang wanita yang bukan mahram, maka tidak menghilangkan sifat adil, kecuali dilakukan terus menerus dan *tha'at*-nya tidak lebih dominan dari maksiatnya.

PERIWAYATAN *AL-MAJHUL*

Al-Majhul adalah orang yang tidak diketahui identitas atau kredibilitasnya sebagai seorang perawi. Dalam hal ini mengenai diterima atau tidaknya periwayatan *al-majhul,* disesuaikan dengan klasifikasinya.

Pertama, *al-majhul bathinan,* yakni perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara batin, dan hanya adil secara lahiriyah saja. Disebut juga dengan *al-mastur* (tertutup keadilannya). Hal ini manakala ada dua orang atau lebih meriwayatkan dari perawi ini, namun belum sepenuhnya dinilai adil. Ulama berselisih pendapat mengenai status periwayatannya;

1. Menurut pendapat *ashah,* tidak diterima, karena syarat diterimanya periwayatan berupa sifat adil tidak terpenuhi secara nyata.
2. Pendapat kedua, diterima. Pendapat ini diklaim *ashah* versi ahli hadits dan juga pendapat imam Abi Hanifah, Ibn Fauraq dan Salim (Ar-Razi), serta dishahihkan Imam Ibn As-Shalah dalam Al-Mukhtashar dan Imam An-Nawawi dalam Syarh Al-Muhaddzab. Karena mencukupkan dugaan terpenuhinya syarat. Dugaan adil secara batin diperoleh dari keadilan lahiriyahnya.
3. Pendapat ketiga, ditangguhkan, sampai jelas kredibilitasnya melalui penelitian. Imam Haramain mengatakan, apabila perawi tersebut meriwayatkan hukum haram, maka wajib menunda sampai ada kejelasan.

Kedua, *al-majhul dhahiran wa bathinan,* yaitu perawi yang sifat adilnya tidak diketahui secara dhahir-batin. Hal ini manakala perawi tersebut dikenal sosoknya, sebab ada dua perawi adil yang meriwayatkan darinya. Dalam hal ini periwayatannya menurut *ashah* ditolak. Pendapat lain, diterima, karena berbaik sangka pada seorang perawi.

Ketiga, *majhul al-'ain,* yaitu seseorang yang periwayatan darinya dilakukan satu orang saja. Definisi ini disampaikan Imam As-Suyuthi. Definisi lain dari Imam Az-Zarkasyi yang dikutip pensyarah adalah seseorang yang tidak disebutkan namanya, seperti "diriwayatkan dari

seorang laki-laki". Dalam hal ini ulama sepakat periwayatannya ditolak. Karena selain tidak jelas sosoknya, keadaan dan sifatnya juga tidak jelas.

Hanya saja manakala pakar hadits sekaliber As-Syafi'i mensifati *majhul al-'ain* sebagai orang terpercaya, seperti statemen Imam As-Syafi'i dalam banyak hadits, "Seorang yang terpercaya telah mengkhabariku", maka menurut pendapat *ashah*, periwayatannya diterima. Berbeda dengan imam as-Shairafi dan Al-Khathib. Karena ada kemungkinan ada pencacat yang tidak diketahui oleh orang yang mensifatinya. Dan juga diterima ketika pakar sekaliber As-Syafi'i mengatakan, "Aku tidak mencurigainya berbohong". Imam Ad-Dzahabi mengatakan, kata-kata tersebut bukan legitimasi kejujuran seseorang.

Keempat, *al-majhul ismuh wa nasabuh,* yaitu orang yang tidak diketahui nama dan nasabnya, namun sosoknya dan keadilanny diketahui. Periwayatan orang ini diterima, seperti penjelasan Imam Al-Khathib dan dimantabi oleh Imam An-Nawawi.

PERIWAYATAN PELAKU KEFASIKAN

Seseorang yang melakukan perbuatan penyebab kefasikan dalam keadaan *ma'dzur* (ada *udzur*), maka status periwayatannya diperselisihkan.

1. Pendapat *ashah,* dapat diterima, baik dalil yang menunjukkan kefasikan bersifat *dhanniy* (dugaan), seperti minum *nabidh* (minuman keras dari selain perasan anggur), atau *qath'iy* (pasti), seperti minum *khamr.* Dan baik orang tersebut meyakini boleh atau tidak meyakini apapun. Karena dia dimaafkan atas ketidaktahuannya.
2. Pendapat kedua, tidak diterima secara mutlak, karena telah melakukan tindakan penyebab kefasikan, meskipun meyakini boleh.
3. Pendapat ketiga, diterima dalam perkara yang dalilnya bersifat *dhanniy* (dugaan), bukan *qath'iy* (pasti).

Sedangkan orang yang melakukan perbuatan penyebab kefasikan dalam keadaan mengetahui hukum haramnya, maka dipastikan periwayatannya tidak diterima[33].

وَالْمُخْتَارِ أَنَّ الْكَبِيْرَةَ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ بِخُصُوْصِهِ غَالِبًا كَقَتْلٍ وَزِنًا وَلِوَاطٍ وَشُرْبِ خَمْرٍ وَمُسْكِرٍ وَسَرِقَةٍ	Menurut pendapat terpilih, bahwa dosa besar adalah perbuatan yang pada umumnya ditetapkan ancaman secara khusus. Seperti membunuh, zina, *liwath* (setubuh anus), minum khamr dan perkara memabukkan, mencuri, ghashab, menuduh zina, mengadu

[33] *Ibid,* hal. 352 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 319-320

وَغَضْبٍ وَقَذْفٍ وَنَمِيْمَةٍ وَشَهَادَةِ زُوْرٍ
وَيَمِيْنٍ فَاجِرَةٍ وَقَطِيْعَةِ رَحْمٍ وَعُقُوْقٍ
وَفِرَارٍ وَمَالِ يَتِيْمٍ وَخِيَانَةٍ وَتَقْدِيْمِ
صَلَاةٍ وَتَأْخِيْرِهَا وَكِذْبٍ عَلَى نَبِيٍّ
وَضَرْبِ مُسْلِمٍ وَسَبِّ صَحَابِيٍّ وَكَتْمِ
شَهَادَةٍ وَرِشْوَةٍ وَدِيَاثَةٍ وَقِيَادَةٍ وَسِعَايَةٍ
وَمَنْعِ زَكَاةٍ وَيَأْسِ رَحْمَةٍ وَأَمْنِ مَكْرٍ
وَظِهَارٍ وَلَحْمِ مَيْتَةٍ وَخِنْزِيْرٍ وَفِطْرٍ فِيْ
رَمَضَانَ وَحِرَابَةٍ وَسِحْرٍ وَرِبَا وَإِدْمَانِ
صَغِيْرَةٍ

domba, persaksian palsu, sumpah palsu, memutus silaturahim, durhaka pada orang tua, lari dari barisan perang, mengambil harta anak yatim, berkhianat, mendahulukan dan mengakhirkan shalat dari waktunya, berbohong pada Nabi SAW, memukul muslim lain, mencaci shahabat, menyembunyikan persaksian, suap menyuap, membiarkan istri berbuat asusila, membiarkan selain istri berbuat asusila, mengorbankan orang lain pada orang dzalim, menolak berzakat, putus asa dari rahmat Allah SWT, merasa aman dari balasan Allah SWT, sumpah dzihar, memakan bangkai dan daging babi, meninggalkan puasa Ramadhan, membegal, sihir, riba, dan melakukan dosa kecil terus menerus.

PEMBAHASAN DOSA BESAR

Perdebatan tentang pendefinisian dosa besar belum mencapai titik kesimpulan yang memuaskan. Imam Ibn 'Abd As-Salam mengatakan, "Aku tidak melihat dosa-dosa besar dapat terbatasi oleh definisi", dalam arti belum ada satu definisi pun yang terlepas dari gugatan. Berikut sebagian definisinya;

1. Dosa besar adalah perbuatan yang secara khusus ditetapkan ancaman dalam Al-Qur'an maupun As-Sunnah. Definisi ini lebih banyak dijumpai dalam kasus-kasus dosa besar, serta lebih sesuai saat disampaikan secara perincian. Sejalan dengan statemen Imam Ibn Abbas, "Setiap dosa yang Allah SWT memastikan neraka, murka, laknat, atau siksaan adalah dosa besar".
2. Dosa besar adalah perbuatan yang di dalamnya dikenai sangsi *ḫad*. Imam Ar-Rafi'i mengatakan bahwa ulama lebih cenderung mengunggulkan definisi ini.
3. Dosa besar adalah segala bentuk dosa. Disampaikan Al-Ustadz Abu Ishaq, Qadhi Abu Bakar, Ibn Al-Qusyairi, dan diriwayatkan Imam Ibn Fauraq dari Asy'ariyah, serta dipilih Imam As-Subki. Mereka meniadakan istilah dosa kecil. Memandang besarnya kesalahan orang yang mendurhakai Allah SWT serta pedihnya siksaan yang diterima.
4. Dosa besar adalah setiap dosa yang menyimpulkan bahwa pelakunya

memiliki kepedulian agama yang rendah dan tipis rasa keberagamaannya. Disampaikan oleh imam Haramain.

Beberapa definisi di atas adalah pengertian dosa besar dalam konteks masih disertai iman. Sedangkan mengenai jumlah dosa besar, ulama juga berselisih pendapat. Imam Ibn 'Abbas menyebutkan sampai sekitar tujuh puluh, Imam Said Ibn Jubair menyebutkan sampai sekitar tujuh ratus, pendapat lain empat puluh, dan lain sebagainya. Berikut perincian sebagian dosa besar selain kekafiran sebagai dosa paling besar.

1. Membunuh, baik yang *'amd* (sengaja) atau *syibh 'amd* (serupa sengaja), bukan *khatha'* (kesalahan).
2. Berzina, berdasar HR. Bukhari-Muslim;

قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّ الذَّنْبِ أَكْبَرُ عِنْدَ اللهِ؛ قَالَ: أَنْ تَدْعُوَ لِلّٰهِ نِدًّا، وَهُوَ خَلَقَكَ قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ ؟ قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قَالَ: ثُمَّ أَيٌّ ؟ قَالَ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ

"Seorang lelaki berkata, "Ya Rasulallah, dosa apakah yang paling besar di hadapan Allah SWT?. Nabi SAW menjawab, "Menyembah sekutu bagi Allah SWT, sedangkan Dia menciptakanmu". Lelaki itu bertanya, "Kemudian apalagi?". Nabi SAW menjawab, "Membunuh anakmu karena takut makan bersamamu". Lelaki itu bertanya lagi, "Kemudian apalagi?". Nabi SAW menjawab, "Menzinai istri tetanggamu".

Dan firman Allah SWT;

وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ (الفرقان : ٦٨)

"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina"

3. *Liwath* (sodomi), karena telah menyia-nyiakan benih keturunan, sebagaimana zina. Dalam HR. Ibn Jamaah;

مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلَ قَوْمِ لُوطٍ فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ

"Siapapun yang kalian temukan mengerjakan perbuatan (liwath) seperti kaum Nabi Luth as, maka bunuhlah yang melakukan dan yang dijadikan sasaran"

4. Minum *khamr*, yakni hasil fermentasi perasan anggur, meskipun sedikit dan tidak memabukkan.
5. Minum perkara memabukkan, seperti yang terbuat dari rendaman anggur kering dan lain-lain. Berdasar HR. Muslim,

إِنَّ عَلَى اللهِ عَهْدًا لِمَنْ يَشْرَبُ الْمُسْكِرَ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا طِينَةُ الْخَبَالِ ؟ قَالَ عَرَقُ أَهْلِ النَّارِ

"Sesungguhnya pada Allah SWT ada ancaman pedih bagi orang yang meminum perkara yang memabukkan, untuk memberinya minum dari thinah al-khabal. Shahabat bertanya, "Wahai Rasulallah, apakah thinah al-khabal?. Nabi SAW menjawab, "keringat penghuni neraka".

6. Mencuri dengan kadar barang seharga seperempat *mitsqal,*

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨)

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya"

7. Ghashab, sabda Nabi SAW dalam HR. Bukhari-Muslim;

مَنْ اقْتَطَعَ شِبْرًا مِنْ أَرْضٍ ظُلْمًا طَوَّقَهُ اللهُ إِيَّاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرَضِينَ

"Barangsiapa mengambil sejengkal tanah secara dzalim, maka Allah SWT akan mengalungkan tanah itu padanya kelak di hari kiamat dari tujuh lapis bumi"

Segolongan ulama membatasi dengan kadar barang seharga seperempat *mitsqal,* seperti dalam pencurian.

8. Menuduh zina, selain pada Sayyidah 'Aisyah, sebab menuduh zina pada Beliau menyebabkan kufur, karena mengandung pendustaan Al-Qur'an. Mengecualikan tuduhan suami pada istrinya yang diketahui berzina, maka hukumnya boleh, bahkan wajib jika istri melahirkan anak yang diyakini bukan dari dirinya. Imam Al-Halimi mengatakan bahwa menuduh wanita kecil, budak wanita, wanita merdeka yang merusak harga dirinya, kesemuanya termasuk dosa kecil. Karena kadar *idza'* (menyakiti) pada mereka lebih ringan. Dan Imam Ibn 'Abd As-Salam mengatakan, menuduh zina atas orang yang terjaga harga dirinya di tempat sepi, dan tidak ada yang mengetahuinya selain Allah SWT dan malaikat *hafadzah* termasuk dosa kecil.

إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ (النور:٤)

"Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina)"

9. Mengadu domba, adalah menceritakan ucapan sebagian orang kepada yang lain dengan tujuan merusak antar mereka. Nabi SAW bersabda;

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَّامٌ

"Tidak akan masuk surga, seseorang yang mengadu domba"

10. Persaksian palsu, karena dalam beberapa hadits, Nabi SAW menggolongkannya sebagai dosa besar dan terbesar.

11.Sumpah palsu, dalam HR. Bukhari-Muslim, Nabi SAW bersabda;

مَنْ حَلَفَ عَلَى مَالِ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِغَيْرِ حَقٍّ لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ

"Barangsiapa bersumpah atas harta seorang muslim dengan tanpa (alasan) yang benar, maka dia akan berjumpa dengan Allah SWT dalam keadaan murka kepadanya"

مَنْ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ فَقَدْ أَوْجَبَ اللهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ، وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيرًا يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ، وَإِنْ كَانَ قَضِيبًا مِنْ أَرَاكٍ

"Barangsiapa mengambil hak orang seorang muslim dengan sumpahnya, maka Allah SWT menetapkan baginya neraka dan mengharamkan baginya surga. Seorang laki-laki bertanya pada Beliau, "Meskipun perkara sedikit wahai Rasulallah?. Nabi SAW menjawab, "Meskipun sebatang kayu arak".

12.Memutus silaturahim, dalam HR. Bukhari-Muslim, Nabi SAW bersabda;

لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَاطِعٌ

"Tidak akan masuk surga, seseorang yang memutus silaturahim"

13.Durhaka pada orang tua, karena dalam beberapa hadits, Nabi SAW menggolongkannya sebagai dosa besar dan terbesar.

14.Lari dari barisan perang, karena hal ini termasuk tujuh macam dosa besar yang merusak dalam HR. Bukhari-Muslim;

اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ الشِّرْكُ بِاللهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَأَكْلُ الرِّبَا وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ

"Jauhilah tujuh dosa besar yang merusak, mensekutukan Allah SWT, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, memakan harta anak yatim, memakan riba, berpaling saat kecamuk perang, menuduh zina pada wanita-wanita yang menjaga kemaluannya, mengabaikan perbuatan buruk dan beriman kepada Allah SWT"

Namun apabila bertahan akan menyebabkan kematian tanpa merugikan pihak musuh, maka wajib melarikan diri, karena pengagungan agama tidak terwujud dengan bertahan.

15.Mengambil tanpa haknya atas harta anak yatim, firman Allah SWT;

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً (النساء:١٠)

"Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)"

16.Berkhianat, selain dalam hal yang remeh, baik dalam takaran, atau yang lain, seperti timbangan, atau melalui *ghulul* (korupsi), yakni berkhianat atas harta baitul mal, ghanimah, atau zakat. Firman Allah SWT;

وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ (المطففين:١)

"Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang"

Dan firman Allah SWT:

إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ (الأنفال:٥٨)

"Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berkhianat"

Juga firman Allah SWT;

وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (آل عمران:١٦١)

"Barangsiapa yang berkhianat dalam urusan rampasan perang itu, maka pada hari kiamat ia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu"

17.Mendahulukan dan mengakhirkan shalat dari waktunya, dan lebih berat lagi meninggalkannya. Nabi SAW bersabda dalam HR. Tirmidzi;

مَنْ جَمَعَ بَيْنَ صَلاَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَقَدْ أَتَى بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْكَبَائِرِ

"Barangsiapa mengumpulkan antara dua shalat dengan tanpa udzur, maka sungguh dia telah memasuki satu pintu dari beberapa pintu dosa besar"

18.Berbohong pada Rasulullah, berdasar HR. Bukhari-Muslim;

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

"Barangsiapa mendustakan diriku dengan sengaja, maka dia akan mengambil tempatnya di neraka"

Sedangkan berbohong pada selain Nabi SAW adalah dosa kecil.

19.Memukul muslim lain tanpa alasan yang benar, berdasar HR. Muslim;

صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي مِنْ أَهْلِ النَّارِ لَمْ أَرَهُمَا قَوْمٌ مَعَهُمْ سِيَاطٌ كَأَذْنَابِ الْبَقَرِ يَضْرِبُونَ بِهَا النَّاسَ وَنِسَاءٌ كَاسِيَاتٌ عَارِيَاتٌ

"Dua golongan dari umatku termasuk penduduk neraka yang aku belum menyaksikannya. Yaitu kaum yang bersamanya cemeti seperti ekor sapi yang mereka gunakan memukuli manusia dan para wanita yang menutupi sebagian badan dan membuka sebagian yang lain".

20.Mencaci shahabat,

لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ

"Janganlah kalian mengumpat para sahabatku!. Demi Dzat yang diriku ada dalam kekuasaannya, seandainya salah satu dari kalian menafkahkan emas sebesar gunung Uhud, tidaklah dia menyamai satu mud (sedekah) mereka, dan tidak pula separuh mudnya"

21. Menyembunyikan persaksian, firman Allah SWT;

وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ (البقرة : ٢٨٣)

"Dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian. Dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya"

22. Suap menyuap, yakni memberi harta untuk membenarkan perkara bathil, atau membathilkan perkara haq. Dalam HR. Ibn Majah;

لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الرَّاشِي وَالْمُرْتَشِي

"Laknat Allah SWT ditimpakan pada penyuap dan penerimanya"

23. *Ad-Diyatsah* (membiarkan istri berbuat asusila), dan *al-qiyadah* (membiarkan selain istri berbuat asusila). Dalam hadits;

ثَلَاثَةٌ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ: الْعَاقُّ وَالِدَيْهِ وَالدَّيُّوثُ وَرَجِلَةُ النِّسَاءِ

"Tiga orang tidak akan masuk surga, pembangkang kedua orang tuanya, mucikari, dan wanita peniru laki-laki"

24. Mengorbankan orang lain pada orang dzalim, dalam Nihayah Al-Gharib, terdapat hadits;

السَّاعِي مُثَلِّثٌ

"Orang yang mengorbankan orang lain adalah pembuat rusak"

25. Menolak berzakat, dalam HR. Bukhari-Muslim;

مَا مِنْ صَاحِبِ ذَهَبٍ، وَلَا فِضَّةٍ لَا يُؤَدِّي مِنْهَا حَقَّهَا إِلَّا إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صُفِّحَتْ لَهُ صَفَائِحُ مِنْ نَارٍ فَأُحْمِيَ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَى بِهَا جَنْبُهُ وَجَبِينُهُ وَظَهْرُهُ

"Tidak ada satupun pemilik emas, dan perak yang tidak menunaikan hak darinya, kecuali ketika datang hari kiamat, akan direntangkan beberapa lempengan dari api, kemudian di atasnya dihidupkan api di neraka jahanam serta dengan itu lambung, pelipis dan punggung mereka dibakar"

26. Putus asa dari rahmat Allah SWT. Berdasarkan HR. Abu Dawud;

من الكبائر الإشراك بالله والإياس من روح الله

"Termasuk di antara beberapa dosa besar adalah menyekutukan Allah dan berputus asa atas rahmat Allah SWT"

Maksud putus asa di sini adalah menganggap pengampunan Allah SWT sulit dicapai, sebab menilai dosanya yang besar. Bukan dalam arti mengingkari besarnya rahmat Allah SWT atas dosa hamba-Nya, karena hal ini tergolong kufur berdasarkan dhahir firman Allah SWT;

إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (يوسف : ٨٧)

"Dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya tiada berputus asa dari rahmat Allah, melainkan kaum yang kafir"

27. Merasa aman dari balasan Allah SWT, dengan membiarkan dirinya berlarut dalam kemaksiatan dan berpegang pada pengampunan-Nya. Firman Allah SWT;

فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ (الأعراف : ٩٩)

"Tiada yang merasa aman dan azab Allah kecuali orang-orang yang merugi"

28. Sumpah dzihar, seperti ucapan seorang suami pada istrinya, "Kamu bagiku seperti punggung ibuku (dalam keharamannya)". Karena terdapat penyerupaan istri pada ibu dalam hal keharaman ibu bagi suami. Allah SWT berfirman;

وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنْ الْقَوْلِ وَزُورًا (المجادلة : ٢)

"Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta"

29. Memakan bangkai dan daging babi, selain dalam keadaan darurat. Firman Allah SWT;

قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ (الأنعام : ١٤٥)

"Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi - karena sesungguhnya semua itu kotor"

30. Meninggalkan puasa Ramadhan, selain karena *udzur.* Karena puasa Ramadhan merupakan rukun Islam, sehingga meninggalkannya menunjukkan pelaku tipis rasa kepedulian agamanya.

31. Membegal orang yang lewat dengan menakut-nakuti mereka. Allah SWT berfirman;

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا (المائدة : ٣٣)

"Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi"

32. Sihir dan riba, karena dua hal ini termasuk tujuh macam dosa besar yang merusak seperti dalam HR. Bukhari-Muslim yang telah lewat.

33. Melakukan dosa kecil terus menerus. Baik dari satu macam atau beberapa macam dosa kecil.

Dosa besar tidak hanya terbatas pada yang tersebut di atas. Sedangkan keberadaan hadits-hadits yang isinya bervariasi, hanyalah menyesuaikan konteks dan kebutuhan saat hadits tersebut diucapkan[34].

مَسْأَلَةٌ: الْإِخْبَارُ بِعَامٍ رِوَايَةٌ وَبِخَاصٍ عِنْدَ حَاكِمٍ شَهَادَةٌ إِنْ كَانَ حَقًّا لِغَيْرِ الْمُخْبِرِ عَلَى غَيْرِهِ وَالْمُخْتَارُ أَنَّ أَشْهَدُ إِنْشَاءٌ تَضَمَّنَ إِخْبَارًا وَأَنَّ صِيَغَ الْعُقُوْدِ وَالْحُلُوْلِ كَبِعْتُ وَأَعْتَقْتُ إِنْشَاءٌ	**Permasalahan** : mengkhabarkan sesuatu yang bersifat umum bagi manusia, disebut riwayat. Sedangkan mengkhabarkan sesuatu yang bersifat khusus di depan hakim, adalah syahadah, apabila sesuatu tersebut berupa hak bagi selain pemberi khabar yang membebani orang lain. Pendapat terpilih, lafadz أَشْهَدُ (saya bersaksi) adalah kalam *insya'* yang menyimpan makna *ikhbar* (pengkhabaran). Dan bahwa beberapa shighat akad, dan pelepasan hak seperti بِعْتُ (aku menjual) dan أَعْتَقْتُ (aku merdekakan) adalah kalam *insya'*.

RIWAYAH-SYAHADAH DAN BAHASA DALAM KEDUANYA

Riwayah dan *syahadah* adalah dua kata yang mirip, namun memiliki perbedaan pengertian secara hakikat. *Riwayah* secara hakikat adalah mengkhabarkan sesuatu yang bersifat umum bagi seluruh manusia. Dalam arti, mengkhabarkan dihasilkannya sesuatu yang secara dzatiyah bersifat umum, bukan mengkhabarkan tentang sifat keumumannya. Sedangkan *syahadah* adalah mengkhabarkan sesuatu yang bersifat khusus bagi sebagian manusia di depan hakim, manakala sesuatu tersebut berupa hak bagi selain pemberi khabar yang membebani orang lain. Namun apabila berupa hak bagi pemberi khabar yang membebani orang lain, maka disebut *da'wa* (dakwaan). Atau hak bagi orang lain yang membebani pemberi khabar, maka disebut *iqrar* (pengakuan).

Termasuk contoh *riwayah* adalah mengkhabarkan *khushushiyah* (hal yang bersifat khusus) bagi Nabi SAW. Karena tujuan pengkhabarannya adalah agar meyakini kekhususan perkara tertentu bagi seseorang yang mendapatkan *khushushiyah*. Dimana hal ini bersifat umum bagi semua manusia. Sedangkan hal-hal yang termuat dalam perkara yang diriwayatkan berupa amr, nahi dan yang menyerupai keduanya, maka dikembalikan pada *khabar* dengan pen-*ta'wil*-an. Semisal *ta'wil* dari perintah أَقِيمُوا الصَّلَاةَ (dirikanlah shalat!) adalah الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ (shalat

[34] *Ibid,* hal. 322-329 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 178-189

hukumnya wajib), dan *ta'wil* dari وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا (janganlah kalian mendekati zina!) adalah الزِّنَا حَرَامٌ (zina hukumnya haram).

Menurut pendapat Mukhtar, lafadz أَشْهَدُ (saya bersaksi) adalah kalam *insya'* yang menyimpan makna *ikhbar* (pengkhabaran) atas perkara yang dipersaksikannya, bukan murni *ikhbar* atau *insya'*. Hal ini karena memandang aspek lafadz dimana muatan isinya terwujud dalam realitas, sekaligus memandang aspek *muta'allaq* (perkara-perkara yang terkait). Pendapat lain, lafadz أَشْهَدُ adalah murni *ikhbar,* dengan memandang aspek *muta'allaq* saja. Dan pendapat ketiga, *insya'* murni, karena memandang aspek lafadz saja. Menurut pendapat pertama, status lafadz أَشْهَدُ sebagai *insya'* dan keberadaan makna *syahadah* sebagai *ikhbar* tidak bertentangan, karena lafadz tersebut merupakan shighat yang merepresentasikan makna berupa pengkhabaran khusus dengan memandang keterkaitan yang ada.

Beberapa shighat akad, dan pelepasan hak seperti بِعْتُ (aku menjual) dan أَعْتَقْتُ (aku merdekakan) adalah kalam *insya'*, karena muatan isinya terwujud dalam realitas. Dalam hal ini shighat tersebut dipindah (*manqul*) dari *ikhbar* menuju *insya'* secara majaz, hingga kemudian menjadi hakikat *'urfiyah.* Menurut imam Abi Hanifah, termasuk *ikhbar* (pengkhabaran) atas *ashl*-nya, artinya tetap dalam makna *lughawi*-nya, karena hukum asalnya, pemindahan (*naql*) tidak ada. Dengan cara mengira-ngirakan muatan isinya terwujud dalam realitas menjelang shighat-shighat tersebut terucap[35].

وَأَنَّهُ يَثْبُتُ الْجَرْحُ وَالتَّعْدِيْلُ بِوَاحِدٍ فِيْ الرِّوَايَةِ فَقَطْ	Pendapat terpilih, bahwa *jarh* (pencacatan) dan *ta'dil* (penilaian adil) bisa tetap dengan satu orang hanya dalam riwayat.
وَأَنَّهُ يُشْتَرَطُ ذِكْرُ سَبَبِ الْجَرْحِ فِيْهِمَا وَيَكْفِيْ إِطْلَاقُهُ فِيْ الرِّوَايَةِ إِنْ عُرِفَ مَذْهَبُ الْجَارِحِ	Kemudian menurut pendapat terpilih, disyaratkan menyebutkan *sabab* dari *jarh* dalam keduanya (riwayat dan syahadah). Dan *jarh* cukup dimutlakkan dalam riwayat, apabila madzhab pencacat (*al-jarih*) diketahui.
وَالْجَرْحُ مُقَدَّمٌ إِنْ زَادَ عَدَدُ الْجَارِحِ عَلَى الْمُعَدِّلِ وَكَذَا إِنْ لَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ فِيْ الْأَصَحِّ	*Jarh* didahulukan (dari *ta'dil*) apabila jumlah pencacat (*al-jarih*) melebihi jumlah penilai adil (*al-mu'addil*). Juga didahulukan ketika tidak melebihi jumlah penilai adil, menurut pendapat *ashah.*

[35] *Ibid,* hal. 363

DEFINISI *JARH WA AT-TA'DIL*

Secara bahasa, *al-jarh* bermakna akibat atau bekas luka pada tubuh. Secara istilah ilmu hadis, kata *al-jarh* berarti tampak jelasnya sifat pribadi atau keadaan seorang *rawi* yang tidak adil dan menyebabkan gugurnya atau lemahnya riwayat yang disampaikan. Adapun kata *ta'dil* secara bahasa berarti mengemukakan sifat-sifat adil seseorang. Menurut istilah ilmu hadis, kata *ta'dil* berarti mengungkap sifat-sifat bersih yang ada pada diri periwayat, sehingga dengan demikian tampak jelas keadilan pribadi periwayat itu dan riwayatnya dapat diterima.

'Abdurrahman Al-Mu'allimi Al-Yamani mengatakan bahwa ilmu *al-jarh wa ta'dil* ialah ilmu yang mempelajari tentang etika dan aturan dalam menilai cacat (kritik: *al-jarh*) dan sekaligus mengungkap dan memberi rekomendasi positif atas (kesalehan: *al-ta'dil*) terhadap seorang *rawi* melalui lafadz-lafadz penilaian yang tertentu, juga untuk mengetahui tingkatan lafadz-lafadz tersebut. Pada prinsipnya, ilmu *jarh wa ta'dil* adalah bentuk lain dari upaya untuk meneliti kualitas hadis bisa diterima (*maqbul*) atau ditolak (*mardud*). Adapun yang menjadi objek penelitian suatu hadis selalu mengarah pada dua hal penting, yang pertama berkaitan dengan *sanad/rawi* (rangkaian yang menyampaikan) hadis, dan kedua berkaitan dengan *matan* (redaksi) hadis. Dengan demikian keberadaan *sanad* dan *matan* menjadi dua hal yang tidak bisa dipisahkan[36].

KETENTUAN *JARH WA AT-TA'DIL*

Mengenai penetapan syarat bahwa *jarh wa at-ta'dil* (pencacatan dan penilaian adil) dalam *riwayah* dan *syahadah* cukup dilakukan satu orang, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat terpilih, satu orang diterima dalam *riwayah,* artinya diterima dalam *jarh wa at-ta'dil* bagi seorang perawi, namun tidak diterima dalam *syahadah,* atau *syahid* (saksi). Pendapat ini adalah versi Ashah dari kalangan ahli hadits, Imam Ar-Razi, Al-Amidi, dan pengikut keduanya, dan diriwayatkan Ibn Al-Hajib dari mayoritas.
2. Pendapat kedua, satu orang tidak diterima dalam keduanya (*riwayah* dan *syahadah*). Memandang bahwa *jarh* dan *ta'dil* tergolong *syahadah.*
3. Pendapat ketiga, *jarh* (pencacatan) dan *ta'dil* (penilaian adil) bisa tetap dengan satu orang. Memandang bahwa keduanya adalah *khabar.* Dan bahwa keduanya setara dengan sebuah hukum, sehingga tidak disyaratkan pelaku terdiri dari banyak orang.

---

[36] Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan,* hlm. 20-23 dan Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis,* hlm. 344-345.

Kemudian ulama juga berselisih pendapat apakah *jarh wa at-ta'dil* dalam *riwayah* dan *syahadah* diharuskan menyebutkan sebab-sebabnya, ataukah cukup secara mutlak?.

1. Pendapat terpilih, harus disebutkan *sabab* dari *jarh* saja, bukan *ta'dil.* Karena perbedaan manusia menetapkan kriteria perkara yang menetapkan *jarh.* Sedangkan dalam *ta'dil* tidak demikian. Menurut Imam Al-Ghazali, alasan utamanya adalah karena sebab-sebab seseorang ditetapkan adil sangat banyak, maka menjadi sulit disebutkan, sehingga cukup dengan dimutlakkan.
   Hanya saja dalam *riwayah* cukup menyebutkan mutlak, manakala madzhab pencacat diketahui, yakni bahwasanya dia tidak mencacat kecuali disertai adanya alasan kuat.
2. Pendapat kedua, harus disebutkan *sabab* dari keduanya, karena ada kemungkinan seseorang mencacat sesuatu yang sebenarnya bukan perkara cacat, atau tergesa-gesa menetapkan keadilan seseorang berdasarkan aspek lahiriyah.
3. Pendapat ketiga, *jarh wa at-ta'dil* cukup dengan dimutlakkan. Karena mencukupkan pada pengetahuan dari orang yang melakukan *jarh wa at-ta'dil.*
4. Pendapat keempat, harus disebutkan *sabab* dari *ta'dil* saja, bukan *jarh.* Karena *jarh* yang mutlak sudah dapat membatalkan sifat keadilan, sedangkan *ta'dil* yang mutlak belum tentu menetapkan sifat keadilan, karena banyaknya upaya merekayasa hal-hal yang menampakkan keadilan, sehingga bisa jadi keadilan hanya berpedoman aspek lahiriyah saja.

PERTENTANGAN *JARH* DAN *TA'DIL*

Manakala *jarh* dan *ta'dil* bertentangan, maka diperinci ;.

1. Apabila jumlah orang yang mencacat (*al-jarih*) lebih banyak dibanding jumlah orang yang menilai adil (*al-mu'addil*), maka ulama sepakat *jarh* didahulukan.
2. Apabila jumlah pencacat (*al-jarih*) seimbang atau lebih sedikit dibanding jumlah penilai adil (*al-mu'addil*), maka ulama berselisih pendapat.
   a. Menurut *ashah, jarh* didahulukan, karena *al-jarih* didukung tambahan pengetahuan yang tidak dimiliki *al-mu'addil.* Kalangan ahli fiqh membatasi, selama *al-mu'addil* tidak mengatakan, "Aku tahu sebab-sebab cacatnya, namun perawi itu bertaubat dan aku anggap baik prilakunya". Karena dengan ucapan ini, *al-mu'addil* didahulukan.

b. Menurut Imam Ibn Sya'ban dari kalangan Malikiyyah, diperlukan *tarjih* pada keduanya.

3. Apabila jumlah orang yang menilai adil (*mu'addil*) lebih banyak dibanding jumlah orang yang mencacat (*al-jarih*), maka *ta'dil* didahulukan menurut pendapat riwayat Imam Al-Khathib, Ibn As-Shalah, An-Nawawi[37].

وَمِنَ التَّعْدِيْلِ حُكْمُ مُشْتَرِطِ
الْعَدَالَةِ بِالشَّهَادَةِ وَكَذَا عَمَلُ
الْعَالِمِ وَرِوَايَةُ مَنْ لَا يَرْوِيْ إِلَّا
عَنْ عَدْلٍ فِيْ الْأَصَحِّ

Termasuk *ta'dil* pada seseorang adalah vonis hukum dari hakim yang menetapkan kriteria sifat adil bagi saksi berdasar persaksian dari orang tersebut. Juga pengamalan seorang yang berilmu, serta periwayatan seseorang yang tidak meriwayatkan selain dari orang adil, menurut pendapat *ashah*.

وَلَيْسَ مِنَ الْجَرْحِ تَرْكُ عَمَلٍ
بِمَرْوِيْهِ وَحُكْمٍ بِمَشْهُوْدِهِ وَلَا
حَدٌّ فِيْ شَهَادَةِ زِنَا وَنَحْوِ شُرْبِ
نَبِيْذٍ وَلَا تَدْلِيْسٍ بِتَسْمِيَةِ غَيْرِ
مَشْهُوْرَةٍ قِيْلَ إِلَّا أَنْ يَكُوْنَ
بِحَيْثُ لَوْ سُئِلَ لَمْ يُبَيِّنْهُ وَلَا
بِإِعْطَاءِ شَخْصٍ اِسْمَ آخَرٍ تَشْبِيْهًا
كَقَوْلِ الْأَصْلِ أَبُوْ عَبْدِ اللهِ
الْحَافِظُ الذِّهْبِيُّ تَشْبِيْهًا بِالْبَيْهَقِيِّ
يَعْنِيْ الْحَاكِمَ وَلَا بِإِيْهَامِ اللَّقَى
وَالرِّحْلَةِ أَمَّا مُدَلِّسُ الْمُتُوْنِ
فَمَجْرُوْحٌ

Tidak termasuk *jarh* (mencacat) seseorang, meninggalkan amal atas khabar yang diriwayatkannya, dan meninggalkan penetapan hukum atas persaksiannya, juga had yang ditimpakan dalam persaksian zina, dan seperti meminum *nabidz*, serta *tadlis* (pengkaburan) dengan cara menyebut seseorang dengan nama yang tidak masyhur. Kecuali seandainya ditanyai tentang orang tersebut, maka dia tidak akan menjelaskannya. Juga *tadlis* dengan menamai seseorang dengan nama lain untuk tujuan menyerupakan, seperti ucapan pengarang kitab asal; "Telah memberi khabar padaku Abu Abdillah Al-Hafidz", dengan menghendaki Ad-Dzahabi. Dimana hal ini menyerupai Al-Baihaqi, dimana beliau menghendaki Al-Hakim dari kata-kata itu. Serta *tadlis* dengan cara mengesankan pernah bertemu dan mengesankan sebuah lokasi tertentu. Sedangkan pelaku *tadlis* dalam beberapa matan, maka dinilai cacat.

BEBERAPA BENTUK *TA'DIL*

Ta'dil (penetapan status adil) pada seseorang adakalanya dengan *tashrih* (pernyataan jelas) dan adakalanya dengan *tadhammun* (terkandung, terliputi di dalamnya). Hal ini terdapat dalam beberapa bentuk.

---

[37] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 366 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 321-323

1. Vonis hukum dari hakim berdasar persaksian seorang, dimana hakim tersebut menetapkan kriteria sifat adil bagi saksinya. Vonis hukum di sini menurut *ashah* mengandung penetapan status adil bagi orang tersebut (saksi), karena seandainya dia tidak adil, tentu hakim tidak memvonis hukum berdasarkan persaksiannya.
2. Pengamalan atau fatwa dari seorang alim berdasar riwayat seseorang, dimana orang alim tersebut menetapkan kriteria adil bagi perawinya. Menurut *ashah*, hal ini mengandung unsur penetapan status adil bagi orang tersebut (perawi), karena seandainya tidak adil, tentu orang alim tersebut tidak mengamalkannya. Pendapat lain, tidak mengandung penetapan status adil bagi perawi. Karena bisa jadi orang alim tersebut mengamalkannya demi kehati-hatian.
3. Periwayatan seseorang yang tidak meriwayatkan sesuatu selain dari orang adil. Hal ini menurut *ashah* mengandung unsur penetapan status adil bagi orang adil tersebut, baik diketahui melalui penjelasan, seperti ucapan, "Dia orang adil", atau diketahui lewat kebiasaannya. Pendapat lain, tidak mengandung status adil bagi orang tersebut, kerena bisa jadi orang yang mengambil riwayat darinya meninggalkan kebiasaannya.

HAL-HAL YANG TIDAK TERGOLONG *JARH*

Berikut ini hal-hal yang tidak tergolong sebagai *jarh* (mencacat) atas seseorang.

1. Meninggalkan amal atas khabar yang diriwayatkannya
2. Meninggalkan penetapan hukum atas persaksiannya. Karena bisa jadi ditinggalkannya hukum atau amal karena adanya faktor penghalang.
3. *Had* yang ditimpakan dalam persaksian zina saat kuota empat orang tidak terpenuhi. Karena *had* ditimpakan sebab jumlah yang tidak memenuhi syarat saja.
4. *Had* yang ditimpakan dalam kasus meminum semacam *nabidz* (fermentasi selain anggur) dari beberapa masalah ijtihadi yang masih diperselisihkan. Namun untuk *nabidz*, sebatas kadar yang tidak memabukkan. Karena bisa jadi pelaku meyakini hal tersebut boleh.
5. *Tadlis* (pengkaburan) atas orang yang menjadi sumber riwayat dengan cara menyebutnya menggunakan nama yang tidak masyhur. Imam Ibn As-Sam'ani mengatakan, kecuali seandainya ditanyai tentang orang tersebut, maka dia tidak akan menjelaskannya. Maka ini dinilai mencacatkan, karena kebohongan yang nampak.
6. *Tadlis* dengan menamai seseorang dengan nama lain untuk tujuan menyerupakan. Seperti ucapan pengarang, "Telah memberi khabar padaku Abu Abdillah Al-Hafidz", dengan menghendaki Ad-Dzahabi.

Hal ini menyerupai Al-Baihaqi saat mengatakan, "Telah memberi khabar padaku Abu Abdillah Al-Hafidz", dimana yang dikehendaki beliau dari kata-kata ini adalah Al-Hakim.

7. *Tadlis* dengan cara mengesankan pernah bertemu, seperti contoh ucapan seseorang yang sekurun dengan Imam Az-Zuhri, namun dia belum pernah bertemu dengannya, "Imam Az-Zuhri berkata". Ucapan ini untuk mengesankan bahwa dia mendengar langsung dari Imam Az-Zuhri. Atau dengan cara mengesankan sebuah lokasi tertentu. Seperti ucapan seseorang, "Telah memberi hadits kepadaku di belakang sungai", mengesankan bahwa yang dikehendaki adalah sungai Jaihun, padahal yang dikehendaki adalah sungai Mesir sebagaimana di kota Jizah pesisir sungai Nil.

Sedangkan pelaku *tadlis* dalam beberapa matan, yakni mereka yang memasukkan ucapan pribadi bersama dengan matan, maka dinilai cacat. Karena menyebabkan orang lain terjebak membohongi Rasulullah SAW[38].

مَسْأَلَةٌ : الصَّحَابِيُّ مَنْ اجْتَمَعَ مُؤْمِنًا بِالنَّبِيِّ وَإِنْ لَمْ يَرْوِ أَوْ لَمْ يَطُلْ كَالتَّابِعِيِّ مَعَهُ	**Permasalahan** : sosok shahabat adalah orang yang berkumpul bersama Nabi SAW dalam keadaan mukmin, meskipun tidak meriwayatkan apapun dan tidak berkumpul lama. Sebagaimana sosok tabi'in bersama dengan shahabat.
وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَوِ ادَّعَى مُعَاصِرُ عَدْلٍ صُحْبَةً قُبِلَ	Menurut pendapat *ashab,* apabila seseorang yang hidup semasa Nabi SAW dan bersifat adil mengaku sebagai shahabat, maka diterima.
وَأَنَّ الصَّحَابَةَ عُدُوْلٌ	Dan menurut pendapat *ashab,* bahwa shahabat semuanya adil.

KRITERIA SHAHABAT DAN TABI'IN

Sosok shahabat adalah orang yang berkumpul bersama Nabi SAW semasa hidup beliau dalam keadaan beriman dan mencapai taraf usia *tamyiz,* meskipun tidak meriwayatkan apapun dan tidak berkumpul lama. Sehingga orang yang berkumpul dalam keadaan kafir, belum *tamyiz,* atau setelah beliau wafat, tidak disebut shahabat. Imam Al-Barmawi berpendapat, orang yang belum *tamyiz* dapat disebut shahabat. Mengenai syarat harus meriwayatkan sesuatu dari Nabi SAW dan berkumpul lama, ulama berselisih pendapat.

[38] *Ibid,* hal. 367 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 194-196

1. Keduanya disyaratkan, karena kebiasaan dalam persahabatan adalah berkumpul lama, dan periwayatan merupakan tujuan pokok menjadi shahabat Nabi SAW dalam rangka menyampaikan hukum.
2. Disyaratkan salah satunya saja. Dalam arti sebagian ulama mensyaratkan berkumpul lama saja, dan ulama lain mensyaratkan meriwayatkan meskipun hanya satu hadits dari Nabi SAW.
3. Disyaratkan pernah berperang bersama Nabi SAW atau berkumpul minimal setahun. Karena menjadi shahabat Nabi SAW adalah kemulyaan besar yang hanya bisa diperoleh dengan berkumpul lama hingga nampak akhlak terpuji menjadi karakter seseorang. Setara dengan hal ini adalah berperang yang di dalamnya terdapat unsur bepergian, sempalan dari susah dan payah. Dan waktu satu tahun adalah rentang masa yang memuat empat musim dimana di dalamnya perwatakan menjadi berbeda-beda.

Sedangkan sosok *tabi'in* adalah orang yang berkumpul bersama shahabat semasa hidupnya dalam keadaan beriman. Pendapat ini diunggulkan Imam Ibn As-Shalah dan An-Nawawi. Pendapat lain, berkumpul lama menjadi syarat sebab memandang kebiasaan dalam persahabatan adalah berkumpul lama. Hal ini berbeda dengan definisi shahabat di atas, karena berkumpul dengan Nabi SAW meskipun sebentar memiliki pengaruh cahaya hati yang berlipat ganda dibandingkan berkumpul dengan shahabat atau orang lain.

PENGAKUAN MENJADI SHAHABAT

Menurut pendapat *ashah,* klaim atas status menjadi shahabat dari seseorang yang hidup semasa Nabi SAW dan memiliki sifat adil dapat diterima. Karena keadilan dalam dirinya mencegah orang tersebut melakukan kebohongan dalam hal semacam itu. Pendapat lain, tidak diterima, karena dirinya mengklaim kedudukan tinggi pada dirinya sendiri, dimana hal tersebut patut dicurigai, sebagaimana ketika seseorang mengatakan, "Aku adalah orang yang adil".

KEADILAN SHAHABAT

Ulama salaf dan khalaf berselisih pendapat mengenai persoalan status keadilan bagi shahabat.

1. Pendapat *ashah* menyatakan, semua shahabat memiliki sifat adil. Sehingga mereka tidak perlu dipersoalkan dalam riwayat maupun persaksiannya, karena mereka adalah umat terbaik. Firman Allah SWT;

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (آل عمران : ١١٠)

"Kalian adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia"

Dan firman Allah SWT;

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً (البقرة:١٤٣)

"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kalian umat yang adil"

Serta sabda Nabi SAW dalam HR. Bukhari-Muslim;

خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي

"Sebaik-baik umatku adalah mereka yang hidup pada masaku"

2. Pendapat kedua, shahabat sama seperti yang lain, mereka diteliti status keadilannya dalam riwayat dan persaksian. Kecuali mereka yang nampak jelas atau dipastikan keadilannya, seperti shahabat Abu Bakar ra dan Umar ra.
3. Pendapat ketiga, mereka semua adil, hingga peristiwa terbunuhnya Sayyidina Utsman ra. Karena semenjak peristiwa itu fitnah terjadi. Termasuk yang dinilai adil adalah mereka yang tidak turut campur dalam peristiwa tersebut.
4. Pendapat keempat, mereka adil, kecuali orang-orang yang memerangi Sayyidina Ali *karramallah wajhah*. Karena mereka adalah orang-orang fasik, sebab membelot dari Imam yang sah. Hal ini disangkal, bahwa mereka sebenarnya berijtihad dalam memeranginya, sehingga tidak berdosa dan bahkan berpahala, meskipun secara fakta salah[39].

مَسْأَلَةٌ: الْمُرْسَلُ مَرْفُوْعُ غَيْرِ صَحَابِيٍّ إِلَى النَّبِيِّ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ إِلَّا إِنْ كَانَ مُرْسِلُهُ مِنْ كُبَّارِ التَّابِعِيْنَ وَعَضَدَهُ كَوْنُ مُرْسِلِهِ لَا يَرْوِى إِلَّا عَنْ عَدْلٍ وَهُوَ مُسْنَدٌ أَوْ عَضَدَهُ قَوْلُ صَحَابِيٍّ أَوْ فِعْلُهُ أَوْ قَوْلُ الْأَكْثَرِ أَوْ مُسْنَدٌ أَوْ مُرْسَلٌ أَوِ انْتِشَارٌ أَوْ قِيَاسٌ أَوْ عَمَلُ

Permasalahan : *Mursal* adalah khabar yang dilangsungkan (di-*marfu'*-kan) selain shahabat pada Nabi SAW. Menurut pendapat *ashah*, *mursal* tidak diterima, kecuali pembuat *mursal* termasuk pembesar tabi'in, dan ditopang oleh faktor bahwa pembuat *mursal* tidak meriwayatkan kecuali dari orang adil, maka *mursal* semacam ini secara hukum adalah *musnad*. Atau faktor yang menopang *mursal* adalah ucapan atau perbuatan shahabat, ucapan mayoritas ulama, pe-*musnad*-an, pe-*mursal*-an lain, tersebar luas, qiyas, pengamalan orang-orang di masa itu, atau faktor lainnya, (maka *mursal* juga diterima). Dan hasil penggabungan (*mursal* dan penopangnya) merupakan hujjah,

---

[39] *Ibid*, hal. 370

الْعَصْرِ أَوْ نَحْوُهَا وَالْمَجْمُوْعُ حُجَّةٌ إِنْ لَمْ يُحْتَجَّ بِالْعَاضِدِ وَإِلَّا فَدَلِيْلَانِ وَأَنَّهُ بِإِعْتِضَادِهِ بِضَعِيْفٍ أَضْعَفُ مِنَ الْمُسْنَدِ فَإِنْ تَجَرَّدَ وَلَا دَلِيْلَ سِوَاهُ فَالْأَصَحُّ الْاِنْكِفَافُ لِأَجْلِهِ	apabila penopangnya tidak bisa mandiri menjadi hujjah. Namun jika bisa mandiri, maka *mursal* dan penopangnya berstatus dua dalil. Dan menurut pendapat *ashab,* bahwa *mursal* dengan ditopang dalil lemah, kedudukannya lebih lemah dibanding *musnad.* Kemudian apabila mursal tidak memiliki penopang, dan tidak ditemukan dalil lain dalam sebuah masalah, maka menurut *ashab,* wajib menangguhkan perkara tersebut karena sebab *mursal.*

PEMBAHASAN HADITS MURSAL

Mursal menurut definisi populer versi ulama ushul, pakar fiqh dan hadits adalah *khabar* yang di-*marfu'*-kan selain shahabat, baik tabi'in atau orang setelahnya langsung kepada Nabi SAW, dengan menggugurkan perantara antara dirinya dan Nabi SAW. Seperti ucapan, "Nabi SAW telah bersabda atau telah melakukan demikian". Berbeda dengan definisi mayoritas ulama hadits, bahwa *mursal* adalah *khabar* yang di-*marfu'*-kan seorang tabi'in kepada Nabi SAW. Dan menurut mereka, *mu'dhal* adalah *khabar* yang meniadakan berturut-turut dua perawi atau lebih. Sedangkan *munqathi'* adalah *khabar* yang meniadakan satu perawi selain shahabat, atau lebih dari satu, manakala tidak berurutan.

Mengenai eksistensi ke-*hujjah*-an mursal, ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat *ashab,* menolak mursal sebagai hujjah. Karena orang yang digugurkan tidak diketahui keadilannya, meskipun dari kalangan shahabat. Kecuali apabila pembuat *mursal* (*al-mursil*) adalah pembesar tabi'in, seperti Imam Qais ibn Abi Hazm, Abi Utsman An-Nahdi, dan Abi Raja' Al-'Utharidi, serta ditopang oleh salah satu di antara faktor lemah berikut ini;

   Pertama, pembuat *mursal* tidak meriwayatkan kecuali dari orang adil, seperti Imam Sa'id ibn Al-Musayyab dan Abi Salamah ibn Abdurrahman yang keduanya meriwayatkan dari Abi Hurairah, maka diterima. *Mursal* semacam ini secara hukum adalah *musnad,* karena pengguguran orang yang adil setara dengan menyebutkannya.

   Kedua, ucapan shahabat.

   Ketiga, perbuatan shahabat.

   Keempat, ucapan mayoritas ulama yang tidak berstatus shahabat.

   Kelima, pemusnadan, baik dari pembuat *mursal* atau orang lain.

Keenam, pemursalan lain, yakni ada perawi lain yang memursalkan dari guru yang berbeda.
Ketujuh, tersebar luas tanpa ada yang mengingkari.
Kedelapan, qiyas.
Kesembilan, pengamalan orang-orang pada masa itu yang sesuai kandungan *khabar.*
Kesepuluh, faktor-faktor lain, semisal pembuat *mursal* manakala bersama-sama penghapal hadits lain meriwayatkan beberapa hadits, maka dia cocok dan tidak berbeda, kecuali hanya sekedar pengurangan redaksi yang tidak sampai mempengaruhi makna.

Kemudian dalam kualifikasinya, gabungan *khabar mursal* dan faktor penopang tersebut merupakan hujjah. Hal ini manakala penopang tersebut secara mandiri tidak mampu berperan menjadi hujjah. Jika mampu mandiri, maka status keduanya merupakan dua dalil.

2. Pendapat kedua, menjadikan *mursal* sebagai hujjah secara mutlak. Karena seorang yang adil tidak menggugurkan perantara antara dirinya dan Nabi SAW kecuali dia menilai perantara tersebut adil. Sebab jika tidak demikian, hal itu akan menjadi pengkaburan yang mengakibatkan cacat.
3. Pendapat ketiga, menolak mursal sebagai hujjah secara mutlak, karena alasan sebagaimana di atas.
4. Pendapat keempat, menjadikan *mursal* sebagai hujjah apabila pembuat *mursal* termasuk para imam penukil hadits, seperti Imam Sa'id ibn Al-Musayyab dan As-Syi'bi. Berbeda halnya jika selain mereka, karena terkadang mereka menyangka orang yang tidak adil sebagai orang yang adil, hingga kemudian digugurkan berdasarkan prasangkanya.

Kemudian mengikuti ulama yang menetapkan *mursal* sebagai hujjah sebab adanya faktor penopang yang lemah, maka kedudukan *mursal* lebih lemah dibandingkan *musnad,* yakni yang sanadnya bersambung dan tidak ada perawi yang digugurkan. Pendapat lain, *mursal* lebih kuat, karena orang adil hanya menggugurkan perawi yang dia yakini keadilannya. Berbeda dengan perawi yang disebutkan, bisa jadi persoalannya berubah menjadi tidak adil.

Selanjutnya, apabila mursal tidak memiliki penopang, dan tidak ditemukan dalil lain dalam sebuah perkara yang berisi pelarangan sebuah perbuatan, maka menurut pendapat *ashah,* wajib menangguhkan perkara tersebut demi kehati-hatian. Karena menyebabkan adanya kesamaran yang mengharuskan penangguhan. Pendapat lain, tidak wajib

ditangguhkan, karena dalam kondisi tersebut, status *mursal* bukanlah hujjah. Dan manakala ditemukan dalil lain yang kandungannya sama dengan *mursal,* maka secara pasti wajib menangguhkan perkara tersebut. Dan jika kandungannya tidak sama, maka kandungan dalil lain tersebut yang diamalkan[40].

مَسْأَلَةٌ : الْأَصَحُّ جَوَازُ نَقْلِ الْحَدِيْثِ بِالْمَعْنَى لِعَارِفٍ	**Permasalahan :** menurut pendapat *ashab,* diperbolehkan menukil hadits secara makna bagi orang yang berpengetahuan.

PENUKILAN HADITS *BIL MAKNA*

Menukil hadits *bil ma'na* adalah meriwayatkan hadits dengan cara mengganti salah satu redaksinya dengan lafadz lain yang menyamai dalam pemahaman dan makna yang dikehendaki, meskipun tidak lupa pada redaksi aslinya, dan meskipun lafadz pengganti tidak semakna dengan lafadz yang diganti. Mengenai hukum melakukannya, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut pendapat *ashab,* diperbolehkan bagi orang yang mengetahui betul makna yang ditunjukkan sebuah lafadz dan memahami kedudukan kalam. Perwujudannya adalah mampu mengganti lafadz satu dengan lafadz lain yang semakna serta tidak merubah maksud dan pemahaman, baik berbentuk *insya'* atau *khabar.*
2. Pendapat kedua, boleh apabila lupa pada redaksi lafadznya. Jika tidak lupa, maka tidak boleh, karena akan menghilangkan nilai kefasihan dari kalam Nabi SAW.
3. Pendapat ketiga, boleh dengan menggunakan lafadz semakna (*muradif*), disertai tetapnya susunan dan kedudukan kalamnya, karena jika tidak demikian, maka terkadang maksud yang dikehendaki tidak tercapai.
4. Pendapat keempat, melarang penukilan tersebut secara mutlak. Karena menjauhi adanya perbedaan pemahaman, meskipun penukil menduga hal semacam ini tidak ada. Karena ulama banyak sekali perselisihan faham mengenai makna yang dikehendaki dalam sebuah hadits
5. Pendapat lain, semisal versi yang memperbolehkan apabila ketetapan hadits tersebut berupa keyakinan. Namun jika berupa amaliyah, maka sebagian tidak diperbolehkan, yakni yang di dalamnya memiliki nilai *balaghah* tinggi. Semisal HR. Bukhari-Muslim;

[40] *Ibid,* hal. 373

خَمْسٌ مِنْ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ الْغُرَابُ وَالْحِدَأَةُ وَالْعَقْرَبُ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ

"Lima macam dari binatang semuanya mengganggu melebihi batas, yang boleh dibunuh di tanah halal dan haram, burung gagak, rajawali, kalajengking, tikus, dan anjing yang suka menggigit"[41].

وَأَنَّهُ يُحْتَجُّ بِقَوْلِ الصَّحَابِيِّ قَالَ النَّبِيُّ فَعَنْهُ فَسَمِعْتُهُ أَمَرَ وَنَهَى أَوْ أُمِرْنَا أَوْ نَحْوِهِ وَمِنَ السُّنَّةِ فَكُنَّا مَعَاشِرَ النَّاسِ أَوْ كَانَ النَّاسُ يَفْعَلُوْنَ فَكُنَّا نَفْعَلُ فِيْ عَهْدِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ النَّاسُ يَفْعَلُوْنَ فَكَانُوْا لَا يَقْطَعُوْنَ فِيْ التَّافِهِ

Dan menurut pendapat *ashah,* ucapan seorang shahabat, "Nabi SAW bersabda" dapat dijadikan hujjah. Dan juga ucapan, "Dari Nabi SAW", serta ucapan, "Aku mendengar Nabi SAW memerintahkan atau melarang", atau ucapan, "Kami diperintah", atau yang sejenis. Dan ucapan; "Termasuk sunah", "Kami, seluruh manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW", "Manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW", "Kami melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW", "Manusia melakukan hal ini", dan "Mereka tidak memotong tangan dalam pencurian sesuatu yang remeh".

BERHUJJAH DENGAN REDAKSI PENUKILAN SHAHABAT

Berikut ini adalah bahasa-bahasa yang digunakan shahabat meredaksikan apa yang dinukilnya dari Nabi SAW. Dan penetapan bahasa tersebut sebagai hujjah, masih diperselisihkan ulama. Setiap bentuk bahasa memiliki kekuatan secara berurutan. Berikut tingkatan dan silang pendapat di dalamnya secara berurutan.

1. Ucapan shahabat, قَالَ النَّبِيُّ ﷺ (Nabi SAW bersabda). Menurut pendapat *ashah* dapat dijadikan hujjah. Karena secara lahiriyah bahasa tersebut menunjukkan shahabat mendengar langsung dari Nabi SAW. Pendapat lain, tidak dapat dijadikan hujjah, karena ada kemungkinan antara shahabat dan Nabi SAW terdapat perantara shahabat lain. Berpijak pada pendapat bahwa kita wajib meneliti keadilannya.
2. Ucapan, عَنْ النَّبِيِّ ﷺ (dari Nabi SAW) atau أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ (bahwasanya Nabi). Menurut pendapat *ashah* dapat dijadikan hujjah. Karena secara lahiriyah bahasa tersebut menunjukkan shahabat mendengar langsung dari Nabi SAW, meskipun tidak sekuat yang pertama di atas.

[41] *Ibid,* hal. 374 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 204-205

Pendapat lain, tidak dapat dijadikan hujjah, karena lahiriyahnya menunjukkan shahabat tidak mendengar langsung.

3. Ucapan, سَمِعْته أَمَرَ وَنَهَى (aku mendengar Nabi SAW memerintahkan atau melarang). Menurut pendapat *ashah* dapat dijadikan hujjah. Karena secara lahiriyah bahasa tersebut menunjukkan keluarnya perintah atau larangan. Pendapat lain, tidak dapat dijadikan hujjah, karena bisa jadi perawi mengucapkan hal itu secara *tasammuh* (mempermudah) atas sesuatu yang bukan perintah atau larangan.
4. Ucapan, أُمِرْنَا بِكَذَا (kami diperintah demikian), atau نُهِينَا بِكَذَا (kami dilarang demikian). Menurut pendapat *ashah* dijadikan hujjah, karena secara lahiriyah pemberi perintah dan larangan adalah Nabi SAW. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi pemberi perintah atau larangan adalah salah satu dari khalifah.
5. Ucapan, أُوْجَبَ (diwajibkan), حُرِّمَ (diharamkan), atau رُخِّصَ (diringankan) dengan dimabikan maf'ul. Pendapat *ashah*, dijadikan hujjah, karena alasan sebagaimana di atas. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi pengucap menyandarkannya pada qiyas atau penggalian ijtihad.
6. Ucapan, مِنْ السُّنَّةِ كَذَا (demikian termasuk sunnah), atau أَصَبْتُ السُّنَّةَ (aku menyesuaikan sunnah), dan yang sejenis. Pendapat *ashah*, dijadikan hujjah, karena secara lahiriyah yang dimaksud adalah sunnah Nabi SAW. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi yang dikehendaki adalah sunnah suatu daerah.
7. Ucapan, كُنَّا مَعَاشِرَ النَّاسِ نَفْعَلُ فِي عَهْدِهِ ﷺ (kami, seluruh manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW), atau كَانَ النَّاسُ يَفْعَلُونَ فِي عَهْدِهِ ﷺ (manusia melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW). Pendapat *ashah*, dijadikan hujjah, karena secara lahiriyah Nabi SAW menyaksikan dan menetapkan hal tersebut. Pendapat lain, tidak dijadikan hujjah, karena bisa jadi Nabi SAW tidak mengetahuinya.
8. Ucapan, كُنَّا نَفْعَلُ فِي عَهْدِهِ ﷺ (kami melakukan hal ini semasa hidup Nabi SAW). Silang pendapat dalam bahasa ini lebih kuat dari sebelumnya. Karena *dhamir* (kata ganti) dalam kata 'kami' memungkinkan merujuk kelompok tertentu.
9. Ucapan, كَانَ النَّاسُ يَفْعَلُونَ (manusia melakukan hal ini), tanpa disandarkan pada semasa hidup Nabi SAW. Ulama juga berselisih pendapat dalam hal ini. Karena dengan disandarkan, secara lahiriyah Nabi SAW menetapkannya.

10. Ucapan, كَانُوا يَفْعَلُونَ (mereka melakukan demikian), semisal kata-kata كَانُوا لَا يَقْطَعُونَ فِي الشَّيْءِ التَّافِهِ (mereka tidak memotong tangan dalam pencurian sesuatu yang sedikit). Menurut mayoritas dijadikan hujjah, dan tingkatannya dibawah bahasa di atas. Karena tidak dijelaskan mengenai penunjukkan *dhamir,* sehingga ada kemungkinan mengarah pada kelompok tertentu[42].

خَاتِمَةٌ : مُسْتَنَدُ غَيْرِ الصَّحَابِيِّ قِرَاءَةُ الشَّيْخِ إِمْلَاءً فَتَحْدِيثًا فَقِرَاءَتُهُ عَلَيْهِ فَسَمَاعُهُ فَمُنَاوَلَةٌ أَوْ مُكَاتَبَةٌ مَعَ إِجَازَةٍ فَإِجَازَةٌ لِخَاصٍّ فِيْ خَاصٍّ فَخَاصٌّ فِيْ عَامٍ فَعَامٌ فِيْ خَاصٍّ فَفِيْ عَامٍ فَلِفُلَانٍ وَمَنْ يُوْجَدُ مِنْ نَسْلِهِ فَمُنَاوَلَةٌ أَوْ مُكَاتَبَةٌ فَإِعْلَامٌ فَوَصِيَّةٌ فَوِجَادَةٌ

Penutup : Sandaran selain shahabat adalah bacaan guru, secara *imla'* (ditulis dan dibaca), atau secara tahdits (dibacakan), kemudian bacaannya di depan guru, mendengar bacaan orang lain, *munawalah* (pemberian) dan *mukatabah* (tulisan) yang (keduanya) dibarengi *ijazah.* Kemudian *ijazah* (tanpa *munawalah* dan *mukatabah*) bagi khusus dalam riwayat khusus, khusus dalam riwayat umum, umum dalam riwayat khusus, dan umum dalam riwayat umum. Serta bagi Fulan dan keturunannya yang ditemukan. Kemudian *munawalah* dan *mukatabah* (tanpa *ijazah*), secara *i'lam* (pemberitahuan) tanpa *ijazah,* wasiat, dan *wijadah* (penemuan).

وَالْمُخْتَارُ جَوَازُ الرِّوَايَةِ بِالْمَذْكُوْرَاتِ لَا إِجَازَةِ مَنْ يُوْجَدُ مِنْ نَسْلِ فُلَانٍ

Menurut pendapat terpilih, boleh meriwayatkan dengan hal-hal yang tersebut di atas, namun tidak boleh ijazah pada semua orang yang dijumpai dari keturunan Fulan.

وَأَلْفَاظُ الْأَدَاءِ مِنْ صِنَاعَةِ الْمُحَدِّثِيْنَ

Beberapa redaksi periwayatan merupakan hasil penyusunan para ahli hadits.

TINGKATAN *TAHAMMUL*

Berikut ini kesimpulan dari beberapa sandaran selain shahabat dan urutan derajat lafadz-lafadznya.

1. Bacaan guru, secara *imla'* (ditulis dan dibaca), atau secara *tahdits* (dibacakan). Apabila guru bertujuan memperdengarkan pada perawi itu sendiri atau bersama orang lain, maka perawi boleh mengatakan; حَدَّثَنِي / حَدَّثَنَا (*telah menyampaikan hadits padaku / kami*), atau أَخْبَرَنِي / أَخْبَرَنَا (*telah memberi khabar padaku / kami*). Namun bila guru tidak bertujuan

[42] *Ibid,* hal. 375 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* hal. 340-342

demikian, maka kata-kata di atas tidak diperbolehkan. Dan hanya boleh mengatakan; قَالَ فُلَانٌ كَذَا وَأَنَا أَسْمَعُهُ (*Fulan mengatakan begini, dan aku mendengarkannya"*), atau حَدَّثَ بِكَذَا (*menyampaikan hadits begini*), atau kata-kata سَمِعْتُهُ يَقُوْلُ كَذَا (*aku mendengarnya mengatakan begini*). Bagian pertama ini adalah derajat *tahammul* (mengambil hadits dari guru) paling tinggi.

2. Murid (perawi) membaca di depan guru dan guru mendengarkannya. Maka boleh bagi perawi mengatakan حَدَّثَنِي (*telah menyampaikan hadits padaku*), atau أَخْبَرَنِي (*telah memberi khabar padaku*), atau سَمِعْتُهُ (*aku mendengarnya*). Sebagian pendapat tidak memperbolehkan mengatakan حَدَّثَنِي (*telah menyampaikan hadits padaku*).
3. Perawi mendengar bacaan orang lain di depan guru. Maka boleh bagi perawi mengatakan; حَدَّثَنَا قِرَاءَةً عَلَيْهِ (*telah menyampaikan hadits pada kami dengan cara membaca di depannya*), atau أَخْبَرَنَا قِرَاءَةً عَلَيْهِ (*telah memberi khabar padaku dengan membaca di depannya*). Boleh juga tanpa menyebutkan atau قِرَاءَةً عَلَيْهِ (*dengan membaca di depannya*).
4. Dengan model ijazah, yakni guru mengatakan pada murid; "Aku ijazahkan padamu untuk meriwayatkan hadits ini / kitab ini / beberapa kitab ini dariku". Ijazah terbagi tiga jenis.
   a. Derajat paling tinggi adalah yang dibarengi dengan *munawalah* (serah terima) atas *ashl sama'* (hadits yang didengarkan), seperti, "Ini adalah hadits yang aku dengar", atau yang setara, seperti, "Ini adalah riwayatku dari Fulan", kemudian guru mengatakan; "Aku ijazahkan riwayat hadits ini dariku". Atau diberengi *kitabah* (tulisan), seperti, guru menulis hadits bagi orang yang hadir atau yang tidak hadir, kemudian mengatakan pada orang tersebut, "Aku ijazahkan periwayatan hadits ini dariku".
   b. Ijazah tanpa *munawalah* atau *kitabah,* ada beberapa macam.
      1) Ijazah khusus dalam riwayat khusus, contoh "Aku ijazahkan padamu riwayat al-Bukhari".
      2) Ijazah khusus dalam riwayat umum, contoh "Aku ijazahkan padamu riwayat semua hadits yang aku dengar".
      3) Ijazah umum dalam riwayat khusus, contoh "Aku ijazahkan pada orang yang berjumpa denganku riwayat Muslim".
      4) Ijazah umum dalam riwayat umum, contoh "Aku ijazahkan pada orang yang semasa denganku riwayat semua hadits yang aku dengar".

5) Ijazah bagi Fulan dan keturunannya yang ditemukan, contoh "Aku ijazahkan bagi Fulan dan keturunannya yang ditemukan setelahnya"

Saat menyampaikan (*ada'*), bagi perawi yang menerima ijazah boleh mengatakan أَجَازَنِي (*telah memberi ijazah padaku*). Atau أَخْبَرَنِي إِجَازَةً (*telah memberi khabar padaku dengan cara ijazah*).

5. Dengan model *munawalah* atau *kitabah* tanpa ijazah, yakni seorang guru menyerahkan lembaran pada muridnya dengan mengatakan, "Ini adalah hadits yang aku dengar", namun tidak memperbolehkan muridnya untuk meriwayatkan. Sehingga menurut pendapat shahih tidak boleh diriwayatkan.
6. Dengan secara *i'lam* (pemberitahuan), seperti dengan mengatakan, "Kitab ini adalah termasuk apa yang aku dengarkan dari Fulan".
7. Dengan model wasiat, seperti guru memberi wasiat sebuah kitab atau semua kitab pada seorang murid atau beberapa muridnya saat bepergian atau akan meninggal dunia.
8. Dengan model *wijadah* (penemuan), seperti murid menemukan kitab atau hadits yang menggunakan *khath* (tulisan) guru terkenal. Maka boleh meriwayatkan jika yakin dengan tulisan tersebut.

Menurut pendapat terpilih, boleh meriwayatkan dengan semua bentuk di atas, kecuali bentuk ijazah pada semua orang yang dijumpai dari keturunan Fulan. Pendapat kedua, diperbolehkan. Pendapat ketiga, tidak boleh dengan semua bentuk ijazah. Pendapat keempat, tidak boleh dalam riwayat umum.

Kemudian mengenai redaksi *ada'* (penyampaian riwayat), merupakan hasil perumusan dan prakarsa ulama pakar hadits[43].

[43] *Ibid*, hal. 377 dan DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal. 322-324

KITAB KETIGA ; IJMA'

الْكِتَابُ الثَّانِي فِي الإِجْمَاعِ

وَهُوَ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِيْ الْأُمَّةِ بَعْدَ وَفَاةِ مُحَمَّدٍ فِيْ عَصْرٍ عَلَى أَيِّ أَمْرٍ وَلَوْ بِلَا إِمَامٍ مَعْصُوْمٍ أَوْ بُلُوْغِ عَدَدِ تَوَاتُرٍ أَوْ عُدُوْلٍ أَوْ غَيْرَ صَحَابِيٍّ أَوْ قَصُرَ الزَّمَنُ	Ijma' adalah kesepakatan mujtahid umat setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW pada satu masa atas perkara apapun. Meskipun tanpa imam makshum, atau tanpa mencapai bilangan mutawatir, atau tanpa orang-orang adil, atau (adanya mujtahid) bukan sosok shahabat, atau meskipun pendek rentang waktunya.
فَعُلِمَ اخْتِصَاصُهُ بِالْمُجْتَهِدِيْنَ فَلَا عِبْرَةَ بِاتِّفَاقِ غَيْرِهِمْ قَطْعًا وَلَا بِوِفَاقِهِ لَهُمْ فِيْ الْأَصَحِّ	Dapat difahami bahwa ijma' terkhusus bagi para mujtahid. Sehingga kesepakatan selain mujtahid secara pasti tidak diperhitungkan. Juga (tidak diperhitungkan) persetujuan selain mujtahid pada mereka para mujtahid, menurut pendapat *ashah.*
وَبِالْمُسْلِمِيْنَ وَأَنْ لَابُدَّ مِنَ الْكُلِّ وَهُوَ الْأَصَحُّ وَعَدَمُ انْعِقَادِهِ فِيْ حَيَاةِ مُحَمَّدٍ	Dapat difahami juga, ijma' terkhusus bagi kaum muslimin, dan bahwa ijma' harus dilakukan seluruh mujtahid. Dan hal tersebut adalah pendapat *ashah.* Serta dapat difahami bahwa ijma' tidak sah terjadi semasa Nabi Muhammad SAW masih hidup.

DEFINISI IJMA'

Ijma' merupakan sumber hukum ketiga setelah Al-Qur'an dan As-Sunnah yang disepakati umat Islam. Ijma' secara bahasa memiliki dua makna, *'azm (meng'azam*; bertekad bulat melakukan), dan sepakat.

Secara istilah ijma' adalah kesepakatan mujtahid dari umat Muhammad SAW setelah Beliau wafat pada satu masa atas perkara apapun. Meskipun tanpa imam makshum, atau tanpa mencapai bilangan mutawatir, atau tanpa orang-orang adil, atau (adanya mujtahid) bukan sosok shahabat, atau meskipun pendek rentang waktunya. Dan berikut ini penjelasan selengkapnya.

1. Maksud kesepakatan adalah sama dalam keyakinan hukum yang ditunjukkan oleh ucapan, perbuatan, ketetapan, atau susunan dari seluruh atau sebagian unsur-unsur ini. Contoh sebagian mengucapkan, yang lain menjalankan.
2. Maksud 'mujtahid' adalah seluruh mujtahid mutlak dari ahli fiqh.

Mengecualikan ahli ushul atau fiqh yang belum mencapai taraf mujtahid, serta orang awam, dimana kesepakatan maupun tidak sepakatnya mereka tidak dipertimbangkan.

3. Kalimat 'dari umat Muhammad SAW', mengecualikan mujtahid dari umat-umat terdahulu seperti Yahudi dan Nasrani. Kesepakatan mereka tidak disebut ijma'.
4. Maksud 'atas perkara apapun' adalah masalah *syar'iyyah*, *lughawiyah* (jenis bahasa), *'aqliyah* (jenis akal) atau *dunyawiyah* (jenis dunia). Menurut pendapat lain, ijma' terjadi dalam masalah *syar'iyyah* (jenis syar'i), karena masalah ini adalah bidang ijtihad para ahli fiqh.
5. Kalimat 'setelah Beliau wafat', mengecualikan ijma' di masa Nabi saw, maka tidak dianggap sah. Karena seandainya ijma' itu cocok dengan sabda Nabi saw, maka sabda Nabi lah yang dipakai, dan seandainya tidak cocok, maka yang dianggap adalah sabda Nabi, ucapan yang lain tidak dipertimbangkan[1].

Dari keterangan di atas, beberapa kriteria masih diperdebatkan, yakni;

1. **Adanya imam makshum.**
   Keabsahan ijma tidak disyaratkan adanya seorang imam ma'shum. Berbeda dengan kelompok Rafidhah yang mengharuskan imam ma'shum. Menurut faham mereka, keberadaan imam ma'shum pasti ada sepanjang masa, meskipun keberadaanya tidak diketahui. Dan menurut mereka hujjah berada di tangan imam ma'shum, dan manusia lain hanya sebagai pengikut.

2. **Pelaku mencapai bilangan mutawatir.**
   Dalam ijma' hal ini tidak disyaratkan, karena kriteria mujtahid umat dapat tercapai dengan jumlah yang belum mencapai mutawatir. Imam Haramain berpendapat, jumlah mutawatir tetap disyaratkan, memandang kebiasaan umumnya.

3. **Pelaku ijma' adalah orang-orang adil.**
   Menurut pendapat pertama, hal ini tidak menjadi syarat, berpijak pada versi *ashab,* bahwa sifat adil tidak menjadi rukun ijtihad. Pendapat kedua, sifat adil menjadi syarat, berpijak pada pendapat bahwa sifat adil menjadi rukun dalam ijtihad.
   Selanjutnya mengacu pada pendapat kedua ini, maka persetujuan orang fasik tidak dipertimbangkan. Pendapat kedua, persetujuan orang fasik dipertimbangkan untuk hak pribadinya, bukan untuk

[1] DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*, hal 331-332 dan Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, *An-Nafahat* hal 119

orang lain. Pendapat ketiga, dipertimbangkan apabila orang fasik tersebut menjelaskan dasar pengambilan dalilnya. Karena jika dasar pengambilan dalil tidak dia jelaskan, maka tidak tertutup kemungkinan dia bicara tanpa dasar dalil.

4. **Mujtahid selain sosok shahabat.**
   Dalam hal ini ijma' tidak tertentu bagi shahabat. Karena istilah mujtahid umat dalam satu masa, mencakup selain shahabat. Kalangan Dzahiriyah berbeda pendapat, menurut mereka ijma' tertentu bagi shahabat, karena kurun selain mereka jumlah mujtahid sudah sangat banyak, sampai tidak terbatasi, sehingga sangat tidak mungkin mereka menyepakati suatu persoalan.

5. **Rentang waktu pasca ijma'.**
   Untuk mengesahkan ijma', tidak disyaratkan adanya rentang waktu pasca ijma'. Karena definisi ijma' sudah tercapai, meskipun tidak ada rentang waktu, seperti halnya setelah ijma' tercetus, para pelaku ijma' meninggal seluruhnya sebab tertimpa reruntuhan. Pendapat lain, disampaikan Imam Haramain, bahwa adanya rentang waktu pasca ijma' disyaratkan dalam ijma' *dhanni,* agar pendapat menjadi tetap[2].

BEBERAPA PEMAHAMAN DEFINISI

Dari definisi ijma' di atas, berimplikasi munculnya beragam pemahaman sebagai berikut;

1. **Ijma' khusus bagi para mujtahid**
   Berpijak pada definisi ijma' di atas, maka dapat disimpulkan pemahaman bahwa ijma' terkhusus bagi para mujtahid. Hal ini disepakati keberadaannya, sehingga kesepakatan selain mujtahid, tidak terhitung sebagai kesepakatan yang sah. Kemudian apakah persetujuan orang awam (selain mujtahid) kepada para mujtahid perlu dipertimbangkan?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.
   1. Pendapat *ashab*, tidak dipertimbangkan.
   2. Pendapat kedua, persetujuan orang awam kepada para mujtahid perlu dipertimbangkan secara mutlak[3], baik dalam masalah *masyhur* (dikenal luas) atau *khafiy* (rumit).
   3. Pendapat ketiga, dipertimbangkan dalam perkara *masyhur* saja, bukan perkara *khafiy* (rumit), seperti ilmu fiqh yang rumit.

---

[2] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal 379 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol II hal. 346

[3] Maksud dipertimbangkannya persetujuan orang awam adalah bahwasanya klaim adanya kesepakatan umat tidak bisa dibenarkan manakala persetujuan orang awam tidak ada. Bukan dalam arti bahwa penetapan ijma' sebagai hujjah membutuhkan persetujuan orang awam.

4. Pendapat keempat, persetujuan pakar ushul terhadap para mujtahid dipertimbangkan dalam masalah-masalah *furu'*. Karena penggalian *furu'* tergantung pada ushul. Namun hal ini disangkal, bahwa pakar ushul dalam hal ini berstatus awam[4].

2. Ijma' Khusus Bagi Muslimin

Ijma' dalam hal ini terkhusus bagi kaum muslimin, karena islam merupakan syarat dari ijtihad yang dicuplik dari definisinya. Hal ini mengecualikan orang kafir, baik yang mengakui kekafirannya, atau tidak, yakni mereka yang dihukumi kafir sebab *bid'ah*-nya. Maka sepakat atau tidaknya mereka tidak terhitung.

3. Pelaku Ijma' Adalah Seluruh Mujtahid

Menurut pendapat *ashab,* dalam ijma' kesepakatan harus dilakukan oleh seluruh mujtahid. Sehingga penentangan satu orang, meskipun seorang tabi'in, yakni orang yang menjadi mujtahid saat shahabat bersepakat, menjadikan ijma' rusak dan tidak sah. Berikut pendapat lainnya.

1. Pendapat kedua, penentangan dua orang dapat merusak ijma'
2. Pendapat ketiga, penentangan tiga orang dapat merusak ijma'.
3. Pendapat keempat, penentangan orang sejumlah batas *mutawatir* dapat merusak ijma'.
4. Pendapat kelima, cukup adanya kesepakatan masing-masing mujtahid dari Makkah, Madinah dan penduduk keduanya.

4. Ijma' Semasa Hidup Nabi Saw

Disimpulkan pula bahwa ijma tidak sah terjadi semasa hidup Nabi SAW. Dikarenakan seandainya Nabi SAW menyampaikan hukum yang sama dengan hasil ijma', maka justru hujjah yang terpakai adalah sabda Beliau. Dan jika tidak sama dengan hasil ijma', maka ucapan mereka, tanpa persetujuan Nabi SAW tidak terpakai[5].

وَأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا وَاحِدٌ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ إِجْمَاعًا وَلَيْسَ حُجَّةً عَلَى الْمُخْتَارِ	Difahami juga bahwa seandainya pada satu masa tidak ada selain satu mujtahid, maka ucapannya bukanlah ijma' dan bukan sebagai hujjah, menurut pendapat terpilih.
وَأَنَّ انْقِرَاضَ الْعَصْرِ لَا يُشْتَرَطُ	Difahami juga bahwa habisnya pelaku ijma' pada satu masa tidak menjadi disyaratkan.

[4] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal 380 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol II hal 345-346

[5] *Ibid,* hal. 381, Jalal as-Suyuthi, *Syarh al-Kawakib as-Sathi'* vol II hal 347, dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 178

5. Satu Masa Hanya Ada Satu Mujtahid

Selanjutnya dapat difahami bahwa seandainya pada satu masa hanya satu mujtahid, maka tidak disebut ijma', karena batas minimal kesepakatan mujtahid umat adalah dilakukan dua orang. Juga tidak bisa dijadikan hujjah, menurut pendapat terpilih, karena tidak adanya ijma' dari satu orang. Pendapat kedua, satu orang dapat dijadikan hujjah, meskipun tidak disebut ijma', karena ijtihad menjadi terbatasi pada orang tersebut.

6. Syarat Inqiradh Al-Ashr

Habisnya pelaku ijma' pada satu masa (*inqiradh al-ashr*), dalam arti meninggalnya semua pelaku ijma' pada satu masa, tidak menjadi syarat sahnya ijma'. Karena definisi ijma' sudah tercapai, meskipun pelaku ijma' dan orang-orang yang semasa masih hidup. Versi ini adalah pendapat *ashah. Pendapat kedua*, habisnya seluruh pelaku ijma' dalam satu masa menjadi syarat. Karena bisa jadi sebagian pelaku ijma' di kemudian hari mempunyai ijtihad berbeda dengan apa yang telah disepakati, sehingga dia wajib menarik diri dari kesepakatan (ijma') pertama. *Pendapat ketiga,* hanya mensyaratkan habisnya mayoritas pelaku ijma'. *Pendapat keempat*, disyaratkan habisnya seluruh atau mayoritas ulama dari para pelaku ijma'. Dan ada beberapa pendapat lain, seperti disyaratkan habisnya seluruh pelaku ijma' dalam ijma' *sukuti,* bukan *qauli*[6].

وَأَنَّهُ قَدْ يَكُوْنُ عَنْ قِيَاسٍ وَهُوَ الْأَصَحُّ فِيْهِمَا وَأَنَّ اتِّفَاقَ السَّابِقِيْنَ غَيْرُ إِجْمَاعٍ وَلَيْسَ حُجَّةً فِيْ الْأَصَحِّ

Difahami juga bahwa ijma' terkadang terjadi atas sebuah qiyas. Hal tersebut adalah pendapat *ashah* dalam dua persoalan (di atas). Dan bahwasanya kesepakatan umat-umat terdahulu bukanlah ijma', dan bukan sebagai hujjah, menurut pendapat *ashah.*

---

7. Ijma' Atas Obyek Qiyas

Ijma' terkadang terjadi atas sebuah qiyas, karena ijtihad yang dicuplik dari definisi ijma' harus memiliki sandaran, sedangkan *qiyas* merupakan salah satu dari sandarannya. *Pendapat kedua*, menolak diperbolehkannya ijma' atas obyek *qiyas. Pendapat ketiga*, menolak terjadinya ijma' atas obyek *qiyas* dalam *qiyas khafiy* saja, tidak dalam *qiyas jali. Pendapat keempat,* boleh secara akal namun eksistensi (*wuqu'*) tidak diakui. Dasar pemikiran mereka yang menolak, secara umum

---

[6] *Ibid,* hal. 382 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 216

didasarkan atas pertimbangan bahwa kerena *qiyas* mayoritas bersifat *dhanni,* maka boleh ditentang berdasarkan dalil yang lebih kuat, sehingga manakala ijma' atas obyek *qiyas* diperbolehkan, akan berakibat bolehnya menentang ijma'. Namun alasan ini disangkal, bahwa menentang *qiyas* diperbolehkan, selama ketetapannya belum disepakati (ada ijma'). Realitanya, ulama telah sepakat mengharamkan lemak babi, yang status hukum haramnya di-*qiyas*-kan pada dagingnya. Dan sepakat membuang (tidak memakai) minyak yang kemasukan bangkai tikus, dimana status hukumnya di-*qiyas*-kan dengan minyak samin.

8. Ijma' Umat Terdahulu

Menurut Ashah, ijma' dari umat-umat terdahulu bukanlah hujjah. Karena dalil yang menjelaskan ijma' sebagai hujjah, terkhusus umat Muhammad SAW. *Pendapat kedua,* dapat dijadikan hujjah. Hal ini berpijak bahwa syariat umat-umat terdahulu merupakan syariat bagi kita (umat Muhammad SAW)[7].

(Dapat difahami), bahwa kesepakatan para mujtahid atas salah satu dari dua pendapat, sebelum khilafiyah di antara mereka tetap, adalah diperbolehkan, meskipun dari orang-orang baru setelah pemilik dua pendapat tersebut. Dan boleh juga kesepakatan pemilik dua pendapat setelah tetapnya khilaf, tidak kesepakatan dari orang setelah mereka, menurut pendapat *ashah.*	وَأَنَّ اتِّفَاقَهُمْ عَلَى أَحَدِ قَوْلَيْنِ قَبْلَ اسْتِقْرَارِ الْخِلَافِ جَائِزٌ وَلَوْ مِنَ الْحَادِثِ بَعْدَ ذَوِي الْقَوْلَيْنِ وَكَذَا اتِّفَاقُ هَؤُلَاءِ لَا مَنْ بَعْدَهُمْ فِي الْأَصَحِّ
(Dan bisa difahami), berpedoman pada batas minimal dari beberapa versi adalah kebenaran.	وَأَنَّ التَّمَسُّكَ بِأَقَلِّ مَا قِيلَ حَقٌّ

9. Bersepakat Sebelum Dan Sesudah Tetapnya Khilaf

Kesepakatan para mujtahid atas salah satu dari dua pendapat, sebelum khilafiyah di antara mereka tetap (*istiqrar*), sebab pendeknya waktu antara khilafiyah dan kesepakatan, adalah diperbolehkan. Meskipun dari orang-orang baru setelahnya, apabila mereka semua meninggal dunia. Karena hal tersebut masih tercakup dalam definisi ijma'. Pertimbangan yang mendasari bolehnya hal tersebut terjadi adalah adanya kemungkinan setelah berbeda pendapat, kemudian muncul sandaran yang jelas, hingga akhirnya mereka bersepakat.

[7] *Ibid,* hal. 382 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 217

Sejarah membuktikan, shahabat bersepakat mengebumikan Nabi SAW di rumah 'Aisyah RA, setelah mereka berbeda pendapat (*khilaf*), namun sebelum *khilaf* tersebut tetap.

Kemudian mengenai ijma' dari pemilik dua pendapat yang terjadi setelah *khilafiyah* tetap, ulama berselisih pendapat[8];

1) Pendapat *ashah* memperbolehkan secara mutlak. Karena hal tersebut masih tercakup dalam definisi ijma'. Versi ini dishahihkan Imam An-Nawawi dalam Syarh Muslim.
2) Pendapat kedua, melarang secara mutlak. Karena tetapnya khilaf bisa diartikan sepakat memperbolehkan pengambilan salah satu dari pendapat yang ada dengan cara ijtihad atau taqlid, sehingga setelahnya tidak dibenarkan terjadinya kesepakatan atas salah satunya.
3) Pendapat lain, boleh kecuali pijakan mereka berupa dalil *qath'i.* Karena jika dalil *qath'iy,* dikhawatirkan akan mengabaikan keberadaannya.

Sedangkan ijma' dari orang setelah mereka (pemilik dua pendapat), setelah *khilafiyah* tetap, maka ada tiga pendapat.

1) Pendapat *ashah*, hal tersebut terlarang apabila rentang waktu tetapnya khilaf lama. Karena dengan rentang waktu yang lama, seandainya ditemukan aspek kekurangan yang akan berakibat penganuliran *khilaf,* pastilah hal itu nampak bagi mereka yang berselisih pendapat. Lain halnya jika rentang waktunya pendek, kadang aspek tersebut tidak nampak oleh mereka, namun justru nampak oleh orang lain.
2) Pendapat kedua, hal tersebut diperbolehkan secara mutlak. Karena bisa jadi selain mereka yang berselisih pendapat menemukan kejelasan penganuliran *khilaf.*

10. Berpedoman Pada Batas Minimal

Dapat difahami dari definisi ijma', bahwa berpedoman pada batas minimal dari beberapa versi adalah kebenaran. Karena hal itu berpedoman pada sesuatu yang disepakati, didukung bahwa hukum asal dari perkara yang melebihi batas minimal adalah tidak wajib. Contoh, ulama berbeda pendapat tentang *diyat* kafir *dzimmi* yang dibebankan bagi pembunuhnya. Satu pendapat, seperti *diyat* seorang

---

[8] Silang pendapat ini terjadi jika mengacu pada tidak disayaratkannya *inqiradh al-'ashri.* Jika mengacu pada versi yang mensyaratkannya, maka secara pasti kesepakatan setelah *khilafiyah* tetap diperbolehkan.

muslim, pendapat lain, seperti separo *diyat* seorang muslim, versi lain, seperti sepertiganya. Di sini Imam As-Syafi'i mengambil sepertiga, karena sepertiga adalah angka yang disepakati kewajibannya. Beliau juga meniadakan kewajiban membayar *diyat* lebih dari sepertiga dengan menggunakan hukum asal. Namun apabila ditemukan dalil atas kewajiban perkara yang lebih banyak, maka dalil tersebut harus diambil. Contoh, basuhan atas jilatan anjing, satu pendapat mengatakan tiga kali, versi lain menyatakan tujuh kali. Hanya saja dalam HR. Bukhari-Muslim ditemukan dalil bahwa basuhannya adalah tujuh, maka tujuh basuhan yang diambil sebagai hukum[9].

وَأَنَّهُ يَكُوْنُ فِيْ دِيْنِيٍّ وَدُنْيَوِيٍّ وَعَقْلِيٍّ لَا تَتَوَقَّفُ صِحَّتُهُ عَلَيْهِ وَلُغَوِيٍّ وَأَنَّهُ لَابُدَّ لَهُ مِنْ مُسْتَنَدٍ وَهُوَ الْأَصَحُّ

Difahami juga bahwa ijma' adakalanya terjadi dalam masalah *diniy* (agama), duniawi, dan '*aqliy* (akal) yang keabsahan ijma' tidak tergantung padanya, serta *lughawi*. Dan ijma' harus memiliki landasan dalil, dimana hal tersebut adalah pendapat *ashah*.

BENTUK-BENTUK IJMA'

Ijma' ditemukan keberadaannya dalam permasalahan agama, seperti shalat dan zakat, dalam urusan duniawi, seperti mengatur strategi pasukan perang, siasat peperangan dan mengatur kemakmuran masyarakat. Ada juga dalam permasalahan logika, seperti alam semesta adalah baru. Dalam permasalahan logika ini dibedakan dua bagian;

1. Logika yang tidak menjadi penentu kebenaran ijma', seperti alam semesta adalah baru, dan ke-Esa-an Pencipta. Maka boleh berhujjah dengan ijma'.
2. Logika yang menjadi penentu kebenaran ijma', seperti tetapnya Sang Pencipta, dan tetapnya kenabian. Maka tidak bisa dijadikan hujjah, karena akan berakibat terjadinya siklus tanpa ujung (*ad-daur*).[10]

Dan ada juga dalam permasalahan lughat, seperti keberadaan huruf *fa'* berfaidah *ta'qib* (berurutan dengan selang waktu).

---

[9] *Ibid,* hal. 383 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 218-221

[10] *Daur* yang terjadi semisal bahwa kehujjahan ijma' tergantung pada terutusnya Rasul, sedangkan terutusnya Rasul tergantung pada adanya Sang Pencipta, maka menetapkan adanya Sang Pencipta dengan ijma' tidak benar, karena Sang Pencipta sudah lebih dahulu_ *Ibid,* hal. 384 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 194.

SANDARAN DALIL IJMA'

Silang pendapat terjadi mengenai, apakah dalam ijma' harus ada sandaran dalil ataukan tidak?

1. Pendapat *ashab*, ijma' harus ada sandaran dalil. Karena ucapan tentang agama tanpa sandaran adalah kesalahan murni.
2. Pendapat kedua, ijma' tidak harus ada sandaran dalil. Karena bisa jadi ijma' dihasilkan tanpa sandaran, yakni dengan cara para pelaku diberi ilham untuk bersepakat dalam sebuah kebenaran.[11]

أَمَّا السُّكُوْتِيّ بِأَنْ يَأْتِيَ بَعْضُهُمْ بِحُكْمٍ وَيَسْكُتَ الْبَاقُوْنَ عَنْهُ وَقَدْ عَلِمُوْا بِهِ وَكَانَ السُّكُوْتُ مُجَرَّدًا عَنْ أَمَارَةِ رِضًا وَسُخْطٍ وَالْحُكْمُ اجْتِهَادِيٌّ تَكْلِيْفِيٌّ وَمَضَى مَهْلَةُ النَّظَرِ عَادَةً فَإِجْمَاعٌ وَحُجَّةٌ فِيْ الْأَصَحِّ	Sedangkan ijma' sukuti, yakni sebagian mujtahid mendatangkan sebuah hukum, dan sebagian yang lain mendiamkannya, dalam keadaan mereka mengetahuinya, diamnya terlepas dari tanda-tanda ridho, dan benci, serta hukum yang didatangkan bersifat ijtihadi-taklifi, dan telah melewati masa jeda untuk berfikir secara kebiasaan umum, adalah merupakan ijma' dan hujjah, menurut pendapat *ashab*.

IJMA' SUKUTI DAN SYARATNYA

Mengenai pendefinisian ijma' *sukuti,* pakar ushul memiliki beragam bahasa. Menurut Syekh Wahbah Az-Zuhaili;

أن يَقُولَ بَعْضُ الْمُجْتَهِدِينَ في العُصْرِ الوَاحِدِ قَوْلًا فِي مَسْأَلَةٍ وَيَسْكُتُ الْبَاقُونَ بَعْدَ اِطْلَاعِهِمْ عَلَى هَذَا القَوْلِ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ

"Sebagian mujtahid dalam suatu masa menyampaikan sebuah pendapat terkait sebuah kasus. Sementara para mujtahid yang lain memilih untuk diam, setelah mengetahuinya, tanpa adanya indikasi pengingkaran".[12]

Definisi lain mengatakan,

أَنْ يَأْتِيَ بَعْضُ الْمُجْتَهِدِينَ حُكْمًا وَيَسْكُتَ الْبَاقُونَ عَنْهُ بَعْدَ الْعِلْمِ بِهِ وَكَانَ السُّكُوْتُ مُجَرَّدًا عَنْ أَمَارَةِ رِضًا وَسُخْطٍ وَالْحُكْمُ اجْتِهَادِيٌّ تَكْلِيْفِيٌّ وَمَضَى مَهْلَةُ النَّظَرِ عَادَةً

"Sebagian dari mujtahid mendatangkan hukum, sedangkan mujtahid yang lain memilih diam, setelah mengetahui hukum tersebut. Dan diamnya terlepas dari tanda-tanda ridho, dan benci, serta hukum yang didatangkan bersifat ijtihadi-taklifi, juga telah melewati masa jeda untuk berfikir secara kebiasaan umum ".

---

[11] *Ibid,* hal. 384 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 195

[12] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami* vol II hal. 526

Mengenai status kehujjahan dan penyebutannya sebagai ijma', terdapat beraneka ragam versi:

1. Pendapat *ashah,* sebagai ijma' sekaligus hujjah. Karena secara adat sikap diam para ulama dapat diasumsikan sebagai bentuk persetujuan mereka atas pendapat yang dilontarkan.
2. Pendapat kedua, bukan ijma', juga bukan hujjah. Karena sikap diam belum tentu mengamini atas pendapat yang dilontarkan. Akan tetapi, dibalik sikap diam terdapat berbagai kemungkinan, adakalanya karena rasa takut, segan atau masih ragu atas pendapat yang dilontarkan. Pendapat ini disandarkan pada Imam As-Syafi'i berdasarkan ucapan beliau yang populer ;

   لَا يُنْسَبُ لِلسَّاكِتِ قَوْلٌ

   "sebuah pendapat tidak bisa di nisbatkan pada sikap diam"
3. Pendapat ketiga, bukan sebagai ijma', hanya sebagai hujjah. Karena kemutlakan nama ijma' terkhusus pada bentuk ijma' yang dipastikan mufakatnya saja, meskipun menurut pendapat ini ijma' *sukuti* termasuk ijma' hakiki.
4. Pendapat keempat, sebagai hujjah dengan syarat para mujtahid pelaku ijma' baik yang berpendapat maupun yang diam pada kurun tersebut semuanya telah meninggal. Karena dengan meninggalnya mereka, ketetapan produk ijma' tidak mungkin terjadi revisi dan penentangan.
5. Pendapat kelima, menjadi hujjah apabila berbentuk fatwa, bukan putusan hakim. Karena fatwa biasanya berpeluang dianalisa, sehingga diamnya mereka mencerminkan sikap mufakat (setuju) atas fatwa yang dilontarkan. Berbeda dengan sebuah keputusan hakim yang bersifat absolut.
6. Pendapat keenam, mengatakan sebaliknya, dalam arti menjadi hujjah apabila berbentuk hukum, bukan fatwa. Karena produk hokum biasanya muncul setelah ada kajian dan kesepakatan ulama, beda halnya dengan fatwa.
7. Pendapat ketujuh, menjadi hujjah, apabila para mujtahid yang diam jumlahnya lebih sedikit dibanding mujtahid yang berkomentar[13].

مَسْأَلَةٌ : الْأَصَحُّ إِمْكَانُهُ وَأَنَّهُ حُجَّةٌ وَإِنْ نُقِلَ آحَادًا وَأَنَّهُ قَطْعِيٌّ	**Permasalahan**: Pendapat *ashah*, ijma' mungkin terjadi, dan berstatus hujjah syar'i, meskipun dinukil secara ahad. Serta bersifat *qath'i,* apabila

[13] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 386

إِنِ اتَّفَقَ الْمُعْتَبِرُوْنَ لَا إِنِ اخْتَلَفُوْا كَالسُّكُوْتِيِّ	mereka yang menyatakan ijma' sebagai hujjah menyepakatinya. Berbeda halnya apabila mereka berselisih pendapat, seperti ijma' *sukuti.*

BERHUJJAH DAN KEMUNGKINAN TERJADINYA IJMA'

Ulama berbeda pendapat tentang kemungkinan terjadinya ijma.

1. Pendapat *ashab*, ijma' memungkinkan terjadi secara *adat.*
2. Pendapat kedua, ijma' tidak mungkin terjadi secara *adat.* Sebagaimana tercegahnya bersepakat (ijma') untuk makan satu macam makanan, mengucapkan satu kalimat, pada satu waktu. Namun hal ini disangkal, bahwa bersepakat model ini tidak ada faktor yang mempertemukan *(al-jami')* para pelaku untuk melakukan hal tersebut bersamaan, karena keinginan dan faktor pendorong mereka berbeda. Lain halnya dengan hukum syar'i, dimana faktor yang mempertemukan mereka adalah dalil yang mereka sepakati ketetapannya. Argumentasi dasar pendapat kedua ini adalah bahwa wilayah kekuasaan Islam semakin luas, ulama saling berjauhan di beberapa kota. Mayoritas negara yang berbeda-beda tidak saling tersambung informasinya. Di samping itu tingkat kecerdasan, watak, tujuan dan pola pikir berbeda-beda. Meniscayakan terjadinya ijma', ibarat meniscayakan seluruh manusia saat pagi hari duduk bersama, dan makan bersama[14].

Manakala ijma' kita katakan mungkin terjadi, mengenai status hujjahnya, ulama berbeda pendapat.

1. Pendapat *ashab,* ijma' adalah hujjah syar'i, dan wajib diamalkan, meskipun dinukil secara ahad. Dengan dasar firman Allah SWT;

   وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيراً (النساء:١١٥)

   "Dan Barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali"

   Kandungan ayat ini adalah ancaman mengikuti selain jalan orang-orang beriman, maka mengikuti jalan mereka berupa ucapan dan perbuatan adalah kewajiban. Dengan demikian ijma' adalah hujjah.

[14] *Ibid,* hal 386 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 229

2. Pendapat kedua, ijma' bukan hujjah syar'i, dengan dasar firman Allah SWT;

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ (النساء:٥٩)

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya)"

Dalam ayat ini, saat terjadi perbedaan, Allah SWT membatasi solusi penyelesaiannya hanya pada Allah SWT dan Rasul.

Mengacu pada versi bahwa ijma' adalah hujjah, maka mengenai kualitas sifat hujjahnya, ulama berbeda pandangan.

1. Pendapat *ashah*, bersifat *qath'i,* apabila mereka yang menyatakan ijma' sebagai hujjah menyepakatinya sebagai ijma, semisal masing-masing menjelaskan hukum yang sudah disepakati tanpa ada yang terlewati. Hal ini karena secara *adat,* mereka mustahil bersepakat dalam kebohongan. Berbeda halnya yang masih diperdebatkan, seperti ijma' *sukuti*[15].
2. Pendapat kedua, ijma' bersifat *dzanniy* secara mutlak. Karena pelaku ijma' menyatakannya dari hasil dugaan, dimana secara logika mereka masih mungkin bersepakat bohong. Dan ijma' atas perkara *qath'i* realitanya tidak ditemukan[16].

وَخَرْقُهُ حَرَامٌ فَعُلِمَ تَحْرِيْمُ إِحْدَاثِ ثَالِثٍ وَتَفْصِيْلٍ إِنْ خَرَقَاهُ	Merusak ijma' hukumnya haram. Sehingga dapat difahami hukumnya haram memunculkan pendapat ketiga dan tafshil apabila keduanya merusak kesepakatan.
وَأَنَّهُ يَجُوْزُ إِحْدَاثُ دَلِيْلٍ أَوْ تَأْوِيْلٍ أَوْ عِلَّةٍ إِنْ لَمْ يَخْرِقْ	Dapat difahami, diperbolehkan memunculkan dalil, *ta'wil,* atau *'illat,* apabila tidak merusak apa yang disebutkan sebelumnya.

MERUSAK IJMA'

Merusak ijma' (*kharq al-ijma'*) dengan cara menentangnya hukumnya adalah haram dan tergolong dosa besar. Karena adanya ancaman bagi mereka yang mengikuti selain jalan orang-orang mukmin dalam ayat di atas (An-Nisa : 115).[17]

[15] Yang tidak ditemukan tanda-tanda ridha. Jika ditemukan, maka ijma' *sukuti* setingkat dengan ijma' sharih.
[16] *Ibid,* hal 386 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 195
[17] *Ibid,* hal 387 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 233

MENCETUSKAN QAUL KETIGA DAN TAFSHIL

Berawal dari larangan merusak ijma' di atas, manakala seluruh mujtahid pada suatu masa mengomentari sebuah kasus, kemudian hasilnya mereka menyepakati ada dua pendapat. Apakah boleh membuat versi (pendapat) ketiga (*ihdâts qaul tsâlits*)?. Atau manakala mereka mengomentari dua kasus, dan sepakat tidak memerinci, hanya sebagian menjawab dengan *itsbat* (tetapnya hukum), sebagian yang lain menjawab *nafi* (tidak adanya hukum). Apakah boleh membuat *tafshil* (perincian) baru? Dalam hal ini ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat *ashah*, haram memunculkan pendapat ketiga (*qaul tsalist*) dan *tafshil,* jika keduanya dapat merusak ketetapan yang telah disepakati oleh seluruh mujtahid sebelumnya.
2. Pendapat kedua, memunculkan pendapat ketiga (*qaul tsalist*) dan *tafshil,* secara mutlak dianggap merusak ketetapan yang telah disepakati oleh seluruh mujtahid sebelumnya. Karena berbeda dalam dua versi mengandung maksud kesepakatan untuk melarang berpindah dari keduanya. Dan tidak memerinci pada dua kasus, mengandung maksud kesepakatan mencegah perincian.

Contoh versi ketiga (*qaul tsalits*) yang merusak ;
Pendapat yang menyatakan bahwa saudara laki-laki menggugurkan kakek. Pendapat ini merusak kesepakatan di masa shahabat. Karena pada periode itu, shahabat berbeda pendapat dalam dua versi. *Versi pertama,* kakek mendapatkan warisan dan menggugurkan saudara laki-laki. *Versi kedua,* kakek bersama saudara laki-laki mendapat warisan dengan sistem *musyarakah.* Dua versi ini mengandung sebuah kesepakatan bahwa kakek tetap mendapatkan bagian, baik dengan sendirinya atau dengan *musyarakah.* Sehingga, memunculkan pendapat bahwa saudara laki-laki menggugurkan kakek, merusak kesepakatan ini.

Contoh versi ketiga (*qaul tsalits*) yang tidak merusak;
Pendapat yang menyatakan bahwa hewan yang disembelih tanpa membaca basmalah karena unsur lupa, bukan sengaja, halal dimakan. Disampaikan kalangan Hanafiyah. Sebelumnya sudah ada *versi pertama* dari kalangan Syafi'iyyah yang mengatakan halal secara mutlak, baik lupa atau sengaja. Dan *versi kedua,* yang mengatakan hewan tersebut haram secara mutlak, baik lupa atau sengaja. Dari sini versi ketiga yang memilah antara lupa dan sengaja, ada kecocokan dengan dua versi yang tidak memilah. Karena versi ketiga

tidak menghilangkan sesuatu yang disepakati dua versi yang menyatakan mutlak.

Contoh pentafshilan (perincian) yang merusak;
Pendapat yang menyatakan bahwa bibi dari jalur ayah dapat mewaris, bukan bibi dari jalur ibu, atau sebaliknya. Sedangkan sebelumnya ulama berbeda pendapat dalam dua versi tanpa perincian. *Versi pertama,* bibi dari jalur ayah atau ibu mendapat harta peninggalan mayit disaat ahli waris mayit tidak ditemukan sebab keduanya tergolong *dzawil arham. Versi kedua,* bibi dari jalur ayah atau ibu tidak mendapat harta peninggalan mayit disaat ahli waris mayit tidak ditemukan, sebab keduanya bukan tergolong *dzawil arham.* Kedua versi ini menyepakati bahwa *'illat* mewaris tidaknya bibi dari jalur ayah atau ibu adalah karena mereka tergolong *dzawil arham* atau tidak. Sehingga pendapat yang memerinci seperti di atas merusak kesepakatan dua versi, karena mengambil *'illat* selain yang disepakati di atas.

Contoh pentafsilan yang tidak merusak;
Pendapat kalangan Syafi'iyyah yang menyatakan bahwa zakat diwajibkan pada harta milik anak kecil, dan tidak wajib pada perhiasan yang boleh dipakai. Sebelumnya, *versi pertama* menyatakan wajib zakat pada keduanya. Dan *versi kedua,* tidak wajib zakat pada keduanya. Versi pertama yang memerinci di atas mencocoki versi yang tidak memerinci dalam sebagian substansi pendapat mereka[18].

MEMUNCULKAN DALIL, *TA'WIL*, ATAU *'ILLAT*

Kemudian ulama berselisih pendapat mengenai pemunculan dalil, *ta'wil*, atau *'illat* berbeda dengan apa yang ditetapkan para mujtahid sebelumnya.

1. Pendapat *ashah*, diperbolehkan apabila tidak merusak dalil, *ta'wil*, atau *'illat* yang sudah ditetapkan. Karena tiga perkara ini dilegalkan terjadi lebih dari satu. Namun apabila merusak, dalam arti para mujtahid sebelumnya telah mengatakan, "tidak ada dalil, *ta'wil*, atau *'illat* selain yang kami sebutkan", maka tidak diperbolehkan.
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan secara mutlak. Karena hal ini termasuk selain jalan orang mukmin yang mengikutinya dikenakan ancaman dalam ayat Al-Qur'an. Namun alasan ini disangkal, bahwa ancaman dikenakan untuk jalan yang berlawanan dengan jalan orang

[18] *Ibid,* hal 387 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 235

beriman, bukan sesuatu yang tidak dijelaskan oleh orang-orang beriman.

Contoh pemunculan dalil baru;
Semisal ijma' menyatakan, dalil dari kewajiban niat adalah QS. Al-Bayyinah : 05;

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

"Padahal mereka tidak disuruh kecuali supaya menyembah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya dalam (menjalankan) agama"

Kemudian seorang mujtahid mengatakan bahwa dalil kewajiban niat adalah hadits Nabi SAW;

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

"Sesungguhnya keabsahan beberapa amal hanyalah dengan niat"

Contoh pemunculan ta'wil baru;
Semisal ulama sepakat menta'wili hadits Nabi SAW;

وَعَفِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ

"Dan lumurilah wadah itu pad tahap kedelapan dengan debu"

Dengan *ta'wil,* tidak menyepelekan tujuh basuhan dengan menguranginya. Kemudian mujtahid setelahnya memunculkan *ta'wil* baru, bahwa maksudnya adalah debu sebagai alat bersuci manakala membarengi basuhan ketujuh, maka seolah-olah debu tersebut tahap kedelapan. Dan *ta'wil* inipun sah dilakukan.

Contoh pemunculan *'illat* baru;
Semisal ulama sepakat bahwa *'illat* dalam keharaman riba pada gandum adalah sifat makanan pokok. Kemudian mujtahid setelahnya memunculkan *'illat*-nya adalah makanan simpanan[19].

وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ إِرْتِدَادُ الْأُمَّةِ سَمْعًا لَا اتِّفَاقًا عَلَى جَهْلِ مَا لَمْ تُكَلَّفْ بِهِ وَلَا انْقِسَامِهِ فِرْقَتَيْنِ كُلٌّ يُخْطِئُ فِيْ مَسْأَلَةٍ

Dan bahwa mustahil secara dalil *naqli* murtadnya umat. Namun tidak mustahil umat bersepakat tidak mengetahui sesuatu yang tidak ada tuntutan bagi mereka. Dan juga terbaginya umat menjadi dua kelompok, dimana masing-masing melakukan kesalahan dalam sebuah masalah (dari dua masalah.

---

[19] *Ibid*

MUSTAHILNYA KEMURTADAN UMAT

Berpijak dari keharaman merusak ijma', menurut pendapat *ashab,* berdasarkan dalil *sam'i,* mustahil seluruh umat dalam satu kurun menjadi murtad, meskipun memungkinkan secara akal. Karena hal ini akan merusak ijma' orang-orang terdahulu tentang keharusan iman terus berlangsung. Maksud merusak di sini adakalanya dengan ucapan, atau dengan perbuatan. Pendapat ini mengambil dalil HR. Tirmidzi:

إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ

"Sesungguhnya Allah SWT tidak mengumpulkan umatku pada kesesatan"

Pendapat lain menyatakan, hal tersebut memungkinkan secara *sam'i,* sebagaimana memungkinkan juga secara akal. Menurut versi ini, dalam hadits di atas, tidak ada substansi yang memustahilkan hal tersebut. Karena saat murtad, status umat sudah tidak melekat pada mereka. Namun hal ini disangkal, bahwa makna hadits di atas adalah Allah SWT tidak mengumpulkan umat, dengan resiko ditemukan sesuatu yang menyesatkan mereka. Dimana hal ini mencakup kemurtadan[20].

SEPAKAT TIDAK MENGETAHUI SEBUAH PERKARA

Kemudian menurut pendapat *ashab,* tidak mustahil umat pada suatu masa bersepakat tidak mengetahui sesuatu yang tidak dituntut dari mereka untuk mengetahuinya. Semisal, tentang pengutamaan shahabat 'Ammar RA dan Hudzaifah RA. Karena tidak ada kesalahan dalam hal semacam itu, lantaran tidak ada tuntutan.

Pendapat lain, hal tersebut mustahil terjadi, karena jika terjadi maka kebodohan menjadi jalan dari umat (orang beriman) dan harus diikuti, dimana hal ini adalah tidak benar. Namun hal ini disangkal, bahwa jalan seseorang adalah perkara yang dia pilih, baik berbentuk ucapan atau perbuatan. Ketidaktahuan atas sesuatu bukanlah bagian dari jalan yang dimaksud dalam pembahasan ini.

Sedangkan mengenai bersepakat tidak mengetahui sesuatu yang dituntut untuk mengetahuinya, maka jelas dipastikan mustahil[21].

UMAT TERPECAH DUA KELOMPOK DALAM DUA KASUS

Ulama berbeda pendapat mengenai masalah terpecahnya umat menjadi dua kelompok, terkait ketetapan hukum atas dua kasus yang hampir sama, dimana masing-masing melakukan kesalahan dalam salah

[20] *Ibid,* hal 390 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol II hal. 359
[21] *Ibid,* hal 390

satu dari dua masalah tersebut. Contoh, satu dari dua kelompok menyepakati wajibnya tartib dalam wudhu dan tidak wajib dalam shalat *fâitah* (shalat yang ditinggalkan pada waktunya). Dan kelompok kedua menyepakati kebalikannya.

1. Pendapat *ashab*, hal tersebut tidak mustahil, memandang bahwa dalam masalah ini, kesalahan hanya pada sebagian, memperhitungkan masing-masing masalah, sesuai dengan porsinya
2. Pendapat kedua, hal tersebut mustahil, memandang bahwa umat melakukan kesalahan pada kumpulan dari dua masalah. Sedangkan kesalahan sudah ditiadakan berdasarkan HR. Tirmidzi di atas.[22]

وَأَنَّ الْإِجْمَاعَ لَا يَضَادُ إِجْمَاعًا قَبْلَهُ وَهُوَ الْأَصَحُّ فِيْ الْكُلِّ وَلَا يُعَارِضُهُ دَلِيْلٌ	Dan bahwa tidak ada ijma' yang menentang ijma' sebelumnya. Hal tersebut adalah pendapat *ashab*, dalam seluruhnya (enam masalah di atas). Dan ijma' tidak ditentang dalil lain.
وَمُوَافَقَتُهُ خَبَرًا لَا تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ عَنْهُ لَكِنَّهُ الظَّاهِرُ إِنْ لَمْ يُوْجَدْ غَيْرُهُ	Kemudian kecocokan ijma' pada sebuah *khabar*, tidak menunjukkan bahwa ijma' berasal dari khabar tersebut. Akan tetapi secara dhahir ijma' berasal dari khabar tersebut, apabila tidak ditemukan *khabar* lainnya.

IJMA DAN DALIL *QATH'I* MENENTANG IJMA

Menurut pendapat *ashab,* tidak diperbolehkan terjadinya ijma' yang berimplikasi menentang hasil kesepakatan ijma' sebelumnya. Karena akan menetapkan terjadinya pertentangan dua dalil *qath'iy,* dimana jika kita berpijak pada pendapat bahwa ijma' bersifat *qath'iy,* maka hal tersebut tidak mungkin terjadi.

Pendapat kedua, terjadinya ijma' yang berimplikasi menentang hasil kesepakatan ijma' sebelumnya diperbolehkan. Karena tidak terlarang seumpama eksistensi ijma' kedua sebagai penuntas ijma' pertama.

Kemudian berpijak pada pendapat bahwa ijma' adalah bersifat *qath'iy,* maka keberadaanya tidak boleh bertentangan dengan dalil *qath'iy* atau *dhanni* lain. Karena tidak mungkin terjadi kontradiksi antara dua dalil *qath'iy,* sebab kontradiksi antara dua perkara, akan menetapkan salah satunya dipastikan salah. Dan tidak mungkin terjadi kontradiksi antara

[22] *Ibid,* hal 390 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 445-446

dalil *qath'iy* dan dalil *dhanni,* karena akan menyebabkan dalil *dhanni* diabaikan.

Sedangkan apabila ijma' berbentuk *dhanni,* seperti ijma' *sukuti* maka diperbolehkan ditentang dengan dalil *dhanni* yang lain.

KECOCOKAN IJMA DENGAN HADITS

Manakala terdapat kecocokan antara ijma' dengan sebuah *khabar* (hadits), maka tidak dapat disimpulkan bahwa keberadaan ijma' muncul dari *khabar* tersebut. Karena bisa jadi ijma' berpijak pada dalil lain, namun terkadang dalil lain tersebut tidak sampai penukilannya kepada kita, sebab mencukupkan pada hadits yang sudah ada. Kemudian apabila dalil lain yang semakna tidak ditemukan, maka secara *dhahir,* ijma' muncul dari hadits tersebut. Karena ijma' selalu butuh sandaran.

Pendapat kedua, kecocokan antara ijma' dengan sebuah *khabar* (hadits), menyimpulkan bahwa keberadaan ijma' muncul dari *khabar* tersebut.

Sebagian ulama mengatakan, silang pendapat di atas terjadi pada *khabar ahad.* Sedangkan jika berbentuk *khabar mutawatir,* maka ulama sepakat bahwa keberadaan ijma' muncul dari *khabar* tersebut. Namun hal ini perlu dikaji ulang, karena masih ada kemungkinan ijma' muncul dari dalil lain. Karena kemutawatiran *khabar,* tidak selalu dijadikan sandaran ijma'.[23]

خَاتِمَةٌ: جَاحِدُ مُجْمَعٍ عَلَيْهِ مَعْلُوْمٍ مِنَ الدِّيْنِ ضَرُوْرَةً كَافِرٌ إِنْ كَانَ فِيْهِ نَصٌّ، وَكَذَا إِنْ لَمْ يَكُنْ فِيْ الْأَصَحِّ

Penutup : Pengingkar *mujma' 'alaih* (perkara yang disepakati) yang diketahui dari agama secara *dzaruri* adalah kafir secara pasti, apabila di dalamnya terdapat nash. Juga apabila di dalamnya tidak terdapat nash, menurut pendapat *ashah.*

PENGINGKAR HUKUM HASIL IJMA'

Mengingkari hukum-hukum produk ijma' (*mujma' 'alaih*) adalah haram, bahkan dalam kasus tertentu bisa berakibat pada kekufuran. Lebih detail tentang konsekwensi kufur ini adalah sebagai berikut :

- Permasalahan *mujma' 'alaih* yang telah diyakini luas sebagai bagian dari ajaran agama Islam (*al-ma'lûm min ad-dîn bidl-dlarûrah*) yang di dalamnya terdapat nash, seperti kewajiban shalat lima waktu, kewajiban puasa Ramadan, keharaman zina, keharaman *khamr,* kehalalan jual beli, maka pengingkaran terhadapnya dipastikan

[23] *Ibid,* hal 391 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 201

menyebabkan kekufuran. Karena mengingingkarinya sama halnya dengan mendustakan *Syâri* (pemberlaku syariat, Allah dan Rasul-Nya).
Namun jika tidak terdapat nash di dalamnya, maka menyebabkan kufur menurut pendapat *ashah*. Pendapat lain, tidak kufur, karena tidak adanya nash.

- Permasalahan *mujma' 'alaih* yang jarang diketahui oleh khalayak, dan hanya orang-orang tertentu saja dari para ulama' dan penekun disiplin ilmu syariat yang mengetahuinya, seperti batalnya haji sebab hubungan badan; maka pengingkaran terhadapnya tidak menyebabkan kufur. Meskipun permasalahan *mujma' 'alaih* tersebut *manshûsh* (di-*nash* dalam Al-Qur'an dan hadis), seperti kewarisan anak perempuan dari anak lelaki dengan mendapat seperenam ketika bersama anak perempuan kandung, untuk menggenapi jatah bagian dua pertiga.
- Permasalahan *mujma' 'alaih* yang bukan merupakan permasalahan agama, seperti keberadaan kota Baghdad misalnya; maka pengingkaran terhadapnya dipastikan tidak menyebabkan kufur.[24]

[24] *Ibid*, hal 391 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', hal:201-202

KITAB KEEMPAT : QIYAS

الْكِتَابُ الثَّانِي فِي الْقِيَاسِ

وَهُوَ حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ لِمُسَاوَاتِهِ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ عِنْدَ الْحَامِلِ وَإِنْ خُصَّ بِالصَّحِيحِ حُذِفَ الأَخِيرُ	Adalah menyamakan perkara *ma'lum* pada perkara *ma'lum* lainnya, karena menyamainya perkara pertama dalam *'illat* hukum perkara kedua menurut orang yang menyamakan. Apabila hanya ditentukan mendefinikan qiyas shahih, maka bagian akhir dari definisi dibuang.

DEFINISI QIYAS

Secara bahasa, qiyas adalah *at-taqdîr* (mengukur) dan *at-taswiyah* (menyamakan). Secara istilah, qiyas didefinisikan sebagai berikut:

حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ لِمُسَاوَاتِهِ فِي عِلَّةِ حُكْمِهِ عِنْدَ الْحَامِلِ

"Mengarahkan perkara ma'lum atas perkara ma'lum lainnya karena kesamaan dalam 'illat hukumnya, menurut orang yang mengarahkan".

Terkait definisi di atas, terdapat beberapa penjelasan dan konsekwensi logis dari pemahamannya, sebagai berikut:

1. Maksud dari "*al-hamlu*" (mengarahkan) adalah *al-ilhâq* (menemukan, menyamakan) atau *at-taswiyah* (menyamakan).
2. *Ma'lum*, berasal dari akar kata *al-ilmu* dengan makna *at-tashawwur* (menggambarkan, membayangkan). Jadi, *al-ma'lûm* maksudnya adalah *al-mutashawwar*, sesuatu yang tergambarkan atau terbayangkan. Sehingga mencakup keyakinan (*yaqîniy*), kemantapan (*i'tiqâdiy*) dan dugaan atau asumsi (*dhanniy*).
3. Dalam definisi dipilih redaksi "*ma'lûm*" bukan "*maujûd*" (hal yang wujud) atau "*syai'un*" (sesuatu), karena qiyas berlaku pada *maujûd* dan *ma'dûm* (hal yang tidak ada). Dan, *ma'dûm* tidak dapat dikategorikan sebagai *syai'un* oleh kalangan Asy'ariyyah. Tidak pula dipilih redaksi *"far'u"* dan *"ashl"* sebagaimana dikemukakan Ibnul Hâjib, karena pendefinisian qiyas dengan redaksi *"far'u"* dan *"ashl"* akan menyebabkan *daur* (perputaran logika)[1].
4. Batasan "menurut orang yang mengarahkan", dimaksudkan untuk mendefinisikan qiyas secara umum, baik qiyas *shahih* maupun qiyas

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 392 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol II hal. 363

fâsid. Jika yang dikehendaki dari "qiyas" hanyalah "qiyas *shahih*" maka batasan "menurut orang yang mengarahkan" ini tidak diperlukan.

5. "Orang yang mengarahkan", yakni mujtahid, bisa mencakup pada mujtahid mutlak, ataupun mujtahid madzhab yang meng-qiyas-kan atas *ashl* dari imamnya[2].

وَهُوَ حُجَّةٌ فِي الْأُمُوْرِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَكَذَا فِيْ غَيْرِهَا فِي الْأَصَحِّ إِلَّا فِي الْعَادِيَّةِ وَالْخَلْقِيَّةِ وَإِلَّا فِيْ كُلِّ الْأَحْكَامِ وَإِلَّا الْقِيَاسِ عَلَى مَنْسُوْخٍ فَيَمْتَنِعُ فِي الْأَصَحِّ	Qiyas merupakan hujjah dalam beberapa perkara duniawi. Juga selain duniawi, menurut pendapat *ashab.* Kecuali dalam masalah kebiasaan (*'adiyah*) dan pembawaan asli (*khilqiyah*), selain dalam seluruh masalah hukum, dan selain qiyas pada dalil *mansukh,* maka tercegah menurut pendapat *ashab.*

QIYAS ADALAH HUJJAH

Qiyas merupakan hujjah dalam persoalan-persoalan duniawi, seperti masalah obat-obatan. Semisal, tetumbuhan A yang mengandung unsur X bermanfaat menyembuhkan penyakit batuk misalnya. Sedangkan dalam tetumbuhan B juga mengandung unsur X, maka tetumbuhan B ini diqiyaskan pada tetumbuhan A dalam hal bisa digunakan sebagai obat batuk. Hal semacam ini adalah urusan duniawi. Tentang kehujjahan *qiyas* dalam persoalan-persoalan duniawi ini, Imam Ar-Râzi, mengklaim bahwa hal ini telah disepakati.

Sedangkan dalam persoalan-persoalan lain, terdapat sejumlah pendapat tentang keabsahannya sebagai hujjah.

1. Pendapat *ashab,* qiyas boleh dijadikan hujjah dalam perkara-perkara *syar'i* dan *aqliy* (akal). Karena banyak shahabat mengamalkannya berulang-ulang dan diketahui secara luas, tanpa ada penolakan dari shahabat yang lain. Sikap diam atau tidak adanya penolakan, dalam konteks *ushul ammah* (kaidah pokok universal) dinilai sebagai kesepakatan, atau *ijma' sukuti*[3]. Juga didasarkan firman Allah SWT.:

---

[2] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al*-Jawami'vol. II hal. 204.

[3] Dalam hal ini, ada tiga poin, *takarrur* (berulang-ulangnya pengamalan qiyas oleh sejumlah shahabat), *syuyû'* (tersebar luasnya berita tentang penagamalan qiyas oleh sejumlah shahabat), dan bahwa *al-maskût* (obyek yang didiamkan, tidak diingkari) merupakan *ushul 'âmmah* (kaidah pokok universal), maka *ijma' sukuti* dalam masalah pengamalan qiyas ini bertaraf kebenaran *qath'iy,* bukan dhanniy sebagaimana kebanyakan permasalahan yang terbentuk *ijma' sukuti* di dalamnya. Lihat Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-*Jawami'vol. II hal. 209.

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ (الحشر: ٢)

Maka ambillah untuk menjadi pelajaran, hai orang-orang yang mempunyai wawasan.
Dan, yang dikehendaki dengan *al-i'tibâr* dalam ayat ini adalah mengqiyaskan sesuatu dengan sesuatu yang lain.

2. Pendapat kedua, bahwa qiyas tidak boleh dijadikan sebagai hujjah, secara akal. Artinya, akal menyimpulkan bahwa qiyas bukanlah hujjah. Yakni, akal memastikan bahwa *Syâri'* tidak menjadikannya sebagai dalil[4]. Ini karena qiyas adalah metode yang tidak aman dari kekeliruan. Sehingga akal mencegah dari penggunaan metode semacam ini.
3. Pendapat ketiga, bahwa qiyas bukanlah hujjah, secara syara'. Karena nash-nash syariat telah mencakup segala kejadian dengan nama-nama secara bahasa, tanpa butuh *istinbath* dan qiyas.
4. Pendapat keempat, bahwa selain qiyas *jaliy* tidak bisa dijadikan hujjah. Berbeda halnya dengan qiyas *jaliy* yang meliputi qiyas *aula* dan qiyas *musawi*, maka dapat dijadikan sebagai hujjah.
5. Pendapat kelima, bahwa qiyas bisa dijadikan sebagai hujjah, kecuali dalam permasalahan *hudûd* (sanksi hukuman *had*), *kaffârat* (denda), *rukhshah* dan *taqdîrat* (kadar-kadar ukuran). Karena dalam permasalahan-permasalahan ini tidak dapat ditemukan *'illat*-nya. Hanya saja, alasan ini disanggah, bahwa dalam sebagian kasus, *'illat* dapat ditemukan, sehingga qiyas dapat diberlakukan. Beberapa kasus ini adalah contohnya:
   - "*Nabbâsy*" (penggali kubur yang mengambil kain kafan) diqiyaskan pada "pencuri" dalam hal sama-sama harus dihukum potong tangan, dengan *jâmi'* (titik temu) berupa "mengambil harta orang lain dari tempat penyimpanannya secara sembunyi-sembunyi". Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *hudûd.*
   - Pembunuh dengan kesengajaan diqiyaskan pada pembunuh karena ketidaksengajaan, dalam hal kewajiban membayar *kaffârat,* dengan *jâmi'* berupa "pembunuhan tanpa alasan yang dibenarkan". Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *kaffârat.*
   - "Selain batu" diqiyaskan pada "batu" dalam hal boleh ber-*istinjâ'* dengan kedua media tersebut, dengan *jâmi'* bahwa batu dan selain batu adalah "benda padat, suci, dapat membersihkan". Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *rukhshah.* Meski menolak qiyas

[4] Abd Ar-Rahman As-Syirbini, Taqrir As-Syirbini, vol II hal. 205.

dalam permasalahan semacam ini, kalangan Hanafiyah tetap membolehkan ber-*istinja'* dengan selain batu, karena memasukkan media "selain batu" dalam cakupan nama "batu", dan menamakannya dengan *dalâlah nash.*

- Kadar kewajiban nafkah atas istri diqiyaskan pada kadar *kaffârat.* Yakni penetapan atas suami kaya dengan kewajiban nafkah 2 mud, seperti halnya *fidyah* dalam haji; dan penetapan atas suami miskin dengan kewajiban nafkah 1 mud, seperti halnya *kaffârat* pelanggaran *jima'* (hubungan badan) di siang hari Ramadan. *Jâmi'* di antara keduanya adalah bahwa keduanya adalah "harta yang wajib karena hukum syara', dan tetap dalam tanggungan". Ini adalah contoh qiyas dalam permasalahan *taqdîrat.* Dasar pembedaan kadar kewajiban suami kaya dan miskin adalah firman Allah:

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ (الطلاق : ٧)

Hendaklah orang yang mampu, memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rezkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. (QS. Ath-Thalaq: 7)

QIYAS DALAM *"ADIYAH* DAN *KHILQIYYAH*

Menurut pendapat *ashah,* ada beberapa permasalahan yang tidak dapat ditetapkan melalui metode *qiyas.*

1. Dalam permasalahan kebiasaan (*'adiyyah*) dan pembawaan asli (*khilqiyyah*). Yakni permasalahan-permasalahan yang dikembalikan pada kebiasaan dan pembawaan asli, seperti batas minimal dan maksimal masa haid, nifas dan kehamilan. Maka hal-hal ini tidak dapat ditetapkan dengan qiyas. Karena dalam permasalahan-permasalahan tersebut tidak dapat ditemukan *'illat*-nya, sehingga ketetapan hukumnya merujuk pada perkataan orang yang jujur. Pengqiyasan dalam permasalahan *'adiyyah* dan *khilqiyyah* dicontohkan, seperti meng-qiyaskan nifas pada haidl dalam hal masa minimalnya, yang sehingga menyimpulkan bahwa masa minimal nifas adalah sehari semalam, sebagaimana masa minimal haidl. Qiyas semacam ini tidak dibenarkan, karena masa minimal didasarkan pada *'âdat* (kebiasaan), sedangkan haidl adalah sesuatu yang menjadi pembawaan asli (*khilqah*). Pendapat lain, qiyas dalam permasalahan *'adiyyah*) dan *khilqiyyah* adalah boleh, karena terkadang dapat ditemukan *'illat*-nya.

2. Dalam semua hukum. Karena di antara hukum-hukum syariat, terdapat hukum-hukum yang tidak dapat ditemukan *'illat*-nya, seperti kewajiban *diyat* atas ahli waris *ashabah* (*'aqilah*). Pendapat lain, dikatakan bahwa qiyas dalam semua hukum syariat adalah boleh. Dalam artian bahwa masing-masing dari hukum syariat layak ditetapkan berdasarkan qiyas, dengan ditemukannya *'illat* di dalamnya. Kewajiban *diyat* yang dibebankan atas ahli waris *'aqilah*, di dalamnya ada makna (*'illat*) yang dapat ditemukan, yakni bantuan pada *jâniy* (pelaku penganiayaan) dalam masalah yang ia dianggap *ma'dzur* (ada alasan yang dapat diterima, yakni pembunuhan tanpa unsur murni kesengajaan). Sebagaimana halnya orang yang berhutang demi mendamaikan perselisihan dua pihak, dimana ia berhak dibantu dari alokasi dana zakat.
3. Pada hukum yang telah *mansûkh*. Karena *jâmi* tidak lagi dianggap keberadaannya dengan sebab adanya *nasakh*. Pendapat lain, qiyas boleh dilakukan pada hukum yang *mansûkh*, karena qiyas hanyalah menampakkan hukum *far'u* yang terpendam, sedangkan *nasakh* terhadap *ashl* bukanlah *nasakh* terhadap *far'u*[5].

وَلَيْسَ النَّصُّ عَلَى الْعِلَّةِ أَمْرًا بِالْقِيَاسِ فِيْ الأَصَحِّ	Penjelasan tentang sebuah *'illat*, bukanlah perintah melakukan qiyas, menurut pendapat *ashah*.

NASH ATAS *'ILLAT*

Nash atau penjelasan lugas atas adanya sebuah *'illat* menurut pendapat *ashah* bukanlah perintah untuk melakukan qiyas, baik penjelasan tersebut dari sisi *fi'lu* (keharusan melakukan) atau dari sisi *tarku* (keharusan meninggalkan).

1. Contoh nash atas *'illat* dari sisi *fi'lu* :

   أَكْرِمْ زَيْدًا لِعِلْمِهِ

   Muliakanlah Zaid karena ilmunya

   Hukum "keharusan memuliakan" berdasarkan *'illat* "ilmu". Sehingga selain Zaid, asalkan mempunyai ilmu, juga harus dimuliakan.
2. Contoh *nash* atas *'illat* dari sisi *fi'lu* :

   الْخَمْرُ حَرَامٌ لِإِسْكَارِهَا

   Khamr adalah haram karena memabukkan

---

[5] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 394 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 210

Dalam hal ini, hukum "keharaman *khamr*" berdasarkan *'illat* "memabukkan". Sehingga selain *khamr*, asalkan memabukkan, juga haram hukumnya.
Meski demikian, nash atas *'illat* dalam dua sisi, *fi'lu* dan *tarku*, bukanlah perintah untuk melakukan qiyas.

Pendapat kedua, penjelasan adanya sebuah *'illat* adalah perintah untuk melakukan qiyas, dari sisi *fi'lu* (keharusan melakukan) atau dari sisi *tarku* (keharusan meninggalkan). Karena tidak ada faidah penyebutan *'illat*, kecuali hal tersebut.

Pendapat ketiga, penjelasan adanya sebuah *'illat* adalah perintah untuk melakukan qiyas, dari sisi *tarku* (keharusan meninggalkan), bukan dari sisi *fi'lu* (keharusan melakukan). Karena *'illat* dalam *tarku* adalah mafsadah, dan tujuan menghilangkan mafsadah dapat terlaksana dengan pencegahan dari setiap individu yang tercakup dalam *'illat*. Sedangkan *'illat* dalam *fi'lu* adalah mashlahat, dan tujuan dicapainya mashlahat dapat dihasilkan dengan satu individu[6].

وَأَرْكَانُهُ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ الْأَصْلُ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ مَحَلُّ الْحُكْمِ الْمُشَبَّهِ بِهِ وَأَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ دَالٌّ عَلَى جَوَازِ الْقِيَاسِ عَلَيْهِ بِنَوْعِهِ أَوْ شَخْصِهِ وَلَا الْاتِّفَاقُ عَلَى وُجُوْدِ الْعِلَّةِ فِيْهِ

Rukun qiyas ada empat. **Pertama**, *Ashl*. Menurut pendapat *ashah*, *ashl* adalah obyek hukum yang diserupai. Dan tidak disyaratkan dalam *ashl*, adanya perkara yang menunjukkan diperbolehkannya qiyas pada *ashl* dengan macam dan bentuknya. Juga tidak disyaratkan adanya kesepakatan atas keberadaan *'illat* di dalam qiyas.

RUKUN-RUKUN QIYAS

Dalam *qiyas* terdapat empat rukun.
1. *Ashl* (kasus asal), atau *al-maqis 'alaih* (kasus yang di-*qiyas*-i).
2. *Al-Far'u* (kasus cabangan) atau *al-maqis* (yang di-qiyas-kan).
3. *Hukmul ashli* (hukum kasus asal).
4. *'Illat* (alasan hukum kasus asal) atau *ma'na musytarak* (makna yang dipersekutukan).

RUKUN PERTAMA; *ASHL*

Dalam hal ini, *ashl* didefinisikan dengan beragam versi.
1. Pendapat *ashah*, *Ashl* adalah obyek hukum yang diserupai
2. Pendapat kedua, *Ashl* adalah hukum dari obyek
3. Pendapat ketiga, *Ashl* adalah dalil dari hukum.

[6] *Ibid*, hal. 395 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 210

Menurut pendapat *ashab,* dalam *ashl* tidak disyaratkan adanya dalil yang menunjukkan diperbolehkannya *qiyas* pada *ashl* dengan macam dan bentuknya. Juga tidak disyaratkan adanya kesepakatan atas keberadaan *'illat* di dalam qiyas.

Pendapat lain, kedua hal di atas disyaratkan. Manakala syarat pertama ditetapkan, maka beberapa permasalahan jual beli tidak bisa di-*qiyas*-kan, kecuali ditemukan dalil diperbolehkannya *qiyas* dengan macam atau bentuknya. Dan manakala syarat kedua ditetapkan, maka kasus-kasus yang masih diperdebatkan keberadaan *'illat* di dalamnya tidak bisa di-*qiyas*-kan. Dan harus ada kesepakatan bahwa hukum pada *ashl* memiliki *'illat,* dan *'illat*-nya adalah demikian. Namun, pendapat yang mensyaratkan ini dinilai *mardud* (tertolak), karena tidak memiliki landasan dalil, sehingga tidak dapat dijadikan pedoman[7].

الثَّانِيْ حُكْمُ الْأَصْلِ وَشَرْطُهُ ثُبُوْتُهُ بِغَيْرِ قِيَاسٍ وَلَوْ اجْمَاعًا وَكَوْنُهُ غَيْرَ مُتَعَبَّدٍ بِهِ بِالْقَطْعِ فِيْ قَوْلٍ وَكَوْنُهُ مِنْ جِنْسِ حُكْمِ الْفَرْعِ وَأَنْ لَا يَعْدِلَ عَنْ سُنَنِ الْقِيَاسِ وَلَا يَكُوْنُ دَلِيْلُهُ شَامِلًا لِحُكْمِ الْفَرْعِ وَكَوْنُهُ مُتَفَقًا عَلَيْهِ جَزْمًا بَيْنَ الْخَصْمَيْنِ فَقَطْ فِيْ الْأَصَحِّ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ اخْتِلَافُ الْأُمَّةِ

Kedua, hukum *Ashl,* dan syaratnya adalah ditetapkan dengan selain qiyas, meskipun (selain qiyas tersebut) adalah ijma'. Dan tidak bersifat *muta'abbad fih* (dogmatif irrasional) secara yakin, menurut satu pendapat. Juga harus termasuk jenisnya hukum *far'u.* Dan hukum *ashl* tidak boleh bergeser dari beberapa tatacara qiyas. Juga disyaratkan dalil dari hukum *ashl* tidak mencakup pada hukum *far'i* serta keberadaan hukum ashl disepakati secara pasti di antara dua orang yang beradu hujjah saja, menurut pendapat *ashab.* Dan versi *ashab,* tidak disyaratkan adanya perbedaan umat (selain dua orang yang beradu hujjah).

RUKUN KEDUA; HUKUM *ASHL*

Hukmul ashli (hukum kasus asal) adalah hukum yang telah ditetapkan terhadap kasus *ashl,* baik berdasarkan al-Qur`an, al-Hadits maupun al-Ijma'.

Termasuk syarat-syarat hukum *ashl* di antaranya;

1. Hukum *ashl* ditetapkan dengan selain *qiyas,* meskipun berupa ijma'. Karena jika tetap berdasarkan *qiyas,* maka apabila *'illat*-nya satu, *qiyas* kedua menjadi tidak berfungsi, karena sudah dicukupkan dengan dengan *qiyas far'u* pada *ashl* yang pertama. Dan jika *'illat*-nya berbeda,

[7] *Ibid,* hal. 396 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 211-214

maka *qiyas* tidak sah dilakukan, karena antara *far'u* dan *ashl* tidak ada titik temu dalam aspek *'illat* hukumnya.

Contoh apabila 'illat-nya satu : meng-*qiyas*-kan apel pada gandum dalam hal tergolong *ribawi*, dengan titik temu sama-sama makanan. Kemudian meng-*qiyas*-kan *safarjal* (sejenis jambu) pada apel dalam hal seperti di atas. Qiyas kedua ini tidak berfungsi, karena sudah dicukupkan dengan meng-*qiyas*-kan *safarjal* pada gandum.

Contoh apabila 'illat-nya berbeda : meng-*qiyas*-kan *ratqu* (tersumbatnya liang setubuh) pada terpotongnya penis dalam hal bolehnya melakukan fasakh nikah, dengan titik temu sama-sama menghilangkan hak bersenang-senang dengan istri. Kemudian meng-*qiyas*-kan penyakit kusta pada *ratqu.* Qiyas ini tidak sah, karena hilangnya hak bersenang-senang dengan istri tidak ada dalam kusta.

Pendapat lain, juga ditetapkan tidak dengan ijma', kecuali diketahui bahwa sandarannya adalah nash, supaya qiyas dapat disandarkan pada nash tersebut.

2. Hukum *ashl* disyaratkan tidak bersifat *muta'abbad fih* (dogmatif irrasional) secara yakin. Karena setiap hal yang bersifat demikian, perkara lain yang disamakan pada obyek hukumnya, maka harus bersifat *qath'iy,* seperti akidah. Padahal *qiyas* tidak berfaidah yakin.
3. Hukum *ashl* harus sejenis dengan hukum *far'iy,* baik berupa hukum *syar'i* atau selain *syar'iy*. Sehingga hukum *ashl* harus berupa hukum *syar'i*, manakala hukum yang hendak ditetapkan melalui qiyas adalah hukum *syar'iy*. Dan berupa hukum *'aqliy* (akal) manakala hukum yang hendak ditetapkan melalui qiyas adalah hukum *'aqliy.* Serta berupa hukum *lughawiy,* manakala hukum yang hendak ditetapkan melalui qiyas adalah hukum *lughawiy.*
4. Hukum *ashl* tidak boleh bergeser dari beberapa tatacara *qiyas.* Dan jika bergeser, maka tidak bisa di-*qiyas*-kan pada obyek hukumnya. Karena akan sulit dilakukan penjalaran hukum. Contoh persaksian dari shahabat Khuzaimah RA dalam HR. Abi Dawud[8];

---

[8] Cerita selengkapnya, Nabi SAW suatu saat membeli kuda dari seorang badui, namun kemudian si badui mengingkari dan menuntut Nabi SAW mendatangkan saksi bahwa dia telah menjual kudanya. Kemudian hanya Khuzaimah yang tampil menjadi saksi. Nabi SAW berkata padanya, "Apa yang membuatmu bersaksi seperti ini?padahal kamu tidak hadir pada saat itu". Khuzaimah menjawab, "Saya membenarkan atas apa yang tuan bawa, dan aku yakin tuan tidak berkata kecuali perkataan yang benar". Nabi SAW lalu bersabda, "Barangsiapa Khuzaimah bersaksi untuknya atau atas dirinya, maka hal itu sudah cukup baginya". *Ibid,* hal. 398

مَنْ شَهِدَ لَهُ خُزَيْمَةُ فَحَسْبُهُ

"Barangsiapa Khuzaimah bersaksi untuknya, maka cukup sebagai bukti"

Hukum ini tidak berlaku bagi selain Khuzaimah RA, meskipun lebih tinggi derajatnya dalam aspek yang serasi dengan diterimanya persaksian, berupa kualitas agama dan kejujurannya, seperti Abu Bakar RA.

5. Dalil dari hukum *ashl* tidak mencakup pada hukum *far'i*. Karena dengan demikian *qiyas* sudah tidak dibutuhkan, dan mencukupkan pada dalil tersebut. Di samping itu, menjadikan sebagian kasus yang termuat dalam sebuah dalil sebagai *ashl* bagi sebagian kasus yang lain, tidak lebih utama dari kebalikannya. Contoh, seandainya hukum *ribawi* pada gandum didasarkan pada HR. Muslim;

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ

"Menjual makanan dibeli dengan makanan, dengan sama kadarnya"

Kemudian jagung di-*qiyas*-kan pada gandum dengan titik temu berupa sifat makanan. Maka dalam hal ini sifat makanan mencakup gandum dan jagung secara setara.

6. Keberadaan hukum *ashl* disepakati. Karena jika tidak, saat perdebatan, penolakan atas dalil tersebut membutuhkan *itsbat* (penetapan). Sehingga berakibat berpaling dari konteks menuju masalah lain, dan masalah menjadi membias, sampai akhirnya tujuan utama terabaikan. Pendapat *ashah* menyatakan, harus disepakati antara dua orang yang beradu hujjah. Karena pembahasan tidak keluar dari mereka berdua. Pendapat lain, harus disepakati di tengah umat, agar tidak memungkinkan celah penolakan.

   Namun menurut pendapat *ashah,* tidak disyaratkan adanya perbedaan umat menyikapi hukum selain dua orang yang beradu hujjah. Bahkan boleh bagi umat menyepakati hukum, seperti dua orang yang beradu hujjah. Pendapat lain, perbedaan umat menyikapi hukum disyaratkan, agar bagi lawan debat mudah melakukan penolakan. Karena baginya akan sulit menolak sesuatu yang telah disepakati, serta lawan debat yang sedang mengkaji tidak terikat dengan madzhab tertentu[9].

[9] *Ibid,* hal. 399 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 214-220

فَإِنِ اتَّفَقَا عَلَيْهِ مَعَ مَنْعِ الْخَصْمِ أَنَّ عِلَّتَهُ كَذَا فَمُرَكَّبُ الْأَصْلِ أَوْ وُجُوْدَهَا فِيْ الْأَصْلِ فَمُرَكَّبُ الْوَصْفِ وَلَا يُقْبَلَانِ فِيْ الْأَصَحِّ	Apabila hukum *ashl* disepakati di antara dua orang yang beradu hujjah, bersamaan dengan penolakan lawan debat bahwa *'illat*-nya adalah hal semacam ini, maka qiyas disebut *murrakab al-ashl.* Atau penolakan keberadaanya dalam hukum *ashl,* maka disebut *murakkab al washf.* Dua macam qiyas ini tidak diterima, menurut pendapat *ashah.*

MURAKKAB AL-ASHL DAN *MURAKKAB AL-WASHF*

Hukum *ashl* mutlak harus disepakati oleh dua orang yang beradu hujjah, sebagaimana dalam penjelasan di atas. Hanya saja kemudian memandang latar belakang *'illat*-nya, ulama membagi *qiyas* menjadi dua macam;

1. *Qiyas murrakab al-ashl,* apabila hukum *ashl* disepakati di antara dua orang yang beradu hujjah, akan tetapi lawan debat menolak bahwa *'illat*-nya adalah perkara yang disampaikan pendalil, dan dia memilih *'illat* lain yang berbeda.

   Contoh, meng-*qiyas*-kan perhiasan wanita baligh pada anak kecil dalam hukum tidak wajibnya zakat. Hukum tidak wajib zakat pada *ashl,* yakni harta anak kecil, disepakati oleh kalangan Syafi'iyyah dan Hanafiyah. Dan *'Illat* di dalamnya menurut kalangan Syafi'iyyah adalah statusnya sebagai perhiasan yang boleh dipakai. Sedangkan menurut Hanafiyah adalah statusnya sebagai harta anak kecil.

   Qiyas ini disebut *murakkab al-ashl,* karena hukum tersusun dari dua *'illat ashl* dari dua orang yang beradu hujjah.

2. *Qiyas murakkab al washf,* apabila hukum *ashl* disepakati atas dasar *'illat* yang ditolak keberadaanya dalam hukum *ashl* oleh lawan debat. Contoh, meng-*qiyas*-kan ucapan; "Jika aku menikahi Fulanah, maka ia tertalak" dengan ucapan; "Fulanah yang akan aku nikahi tertalak", dalam hal tidak jatuhnya talak setelah nikah. Dan tidak jatuhnya talak pada *ashl* disepakati oleh kalangan Syafi'iyyah dan Hanafiyah. *'Illat* dalam hal ini adalah menggantungkan talak sebelum memiliki hak talak. Dan kalangan Hanafiyah menolak wujudnya *'illat* ini pada *ashl,* karena ucapan tersebut menurut mereka bersifat *tanjizi* (tanpa penggantungan), bukan *ta'liq* (penggantungan). Sehingga *qiyas* tidak bisa dilakukan, karena tidak adanya *'illat* pada *far'u,* sebab *far'u* berbentuk *ta'liq,* sedangkan *ashl* berbentuk *tanjizi.*

   Qiyas ini disebut *murakkab al-washfi,* karena hukum tersusun dari sifat yang ditolak keberadaanya dalam hukum *ashl* oleh lawan debat.

Dua macam qiyas ini tidak diterima, karena dalam *qiyas murakkab al-ashl* lawan debat menolak wujudnya *'illat* pada *far'u*. Sedangkan dalam *murakkab al-washfi,* karena lawan debat menolak wujudnya *'illat* pada *ashl.* Menurut pendapat kedua, keduanya diterima. Karena memandang kedua belah pihak menyepakati hukum *ashl*[10].

وَلَوْ سَلِمَ الْعِلَّةُ فَأَثْبَتَ الْمُسْتَدِلُّ وُجُوْدَهَا أَوْ سَلِمَهُ الْخَصْمُ انْتَهَضَ الدَّلِيْلُ وَإِنْ لَمْ يَتَّفِقَا عَلَيْهِ وَعَلَى عِلَّتِهِ وَرَامَ الْمُسْتَدِلُّ إِثْبَاتَهُ ثُمَّ الْعِلَّةِ فَالْأَصَحُّ قَبُوْلُهُ	Apabila lawan debat (*khashm*) menerima *'illat*-nya pendalil (*mustadil*), kemudian pendalil menetapkan adanya *'illat,* atau lawan debat menerima keberadaan *'illat,* maka dalil menjadi tegak. Dan apabila dua orang yang beradu hujjah tidak menyepakati hukum *ashl* dan *'illat*-nya, namun pendalil menghendaki menetapkan hukum *ashl,* kemudian menetapkan *'illat,* maka menurut *ashah*, hal tersebut diterima.
وَالْأَصَحُّ لَا يُشْتَرَطُ الْاِتِّفَاقُ عَلَى أَنَّ حُكْمَ الْأَصْلِ مُعَلَّلٌ أَوِ النَّصِّ عَلَى الْعِلَّةِ	Pendapat *ashah,* tidak disyaratkan adanya kesepakatan bahwa hukum *ashl* memiliki *'illat* atau penjelasan atas *'illat.*

TEGAKNYA DALIL DAN SAHNYA *QIYAS*

Manakala lawan debat (*khashm*) menerima *'illat* dari pendalil (*mustadil*), dalam arti menerima bahwa *'illat*-nya adalah apa yang disebutkan *mustadil,* namun dia tidak menerima wujudnya *'illat* pada *ashl.* Kemudian pendalil menetapkan wujudnya *'illat* pada *ashl,* di saat keduanya berselisih mengenai wujudnya *'illat* pada *ashl.* Atau lawan debat menerima keberadaan *'illat.* Maka dalam hal ini, dalil menjadi tegak dan qiyas dinyatakan sah.

Contoh;

Mustadill	:	*'Illat* dalam riba adalah sifat makanan
Khashm	:	Saya setuju bahwa *'illat* dalam riba adalah sifat makanan, namun saya tidak setuju *'illat* tersebut ada dalam gandum
Mustadill	:	Saya menetapkan wujudnya *'illat* tersebut dalam gandum dengan metode ini.
Konsekuensi	:	Dalil menjadi tegak pada *ashl,* karena dalil atas *khashm* terwujud, sehingga *qiyas* menjadi sah,

[10] *Ibid,* hal. 400 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 262-263

Atau,

Mustadill	:	*'Illat* dalam riba adalah sifat makanan
Khashm	:	Saya setuju bahwa *'illat* dalam riba adalah sifat makanan, dan saya setuju *'illat* tersebut ada dalam gandum
Konsekuensi	:	Dalil menjadi tegak pada *ashl*, karena pengakuan *khashm* atas wujudnya *'illat.*

Dan apabila dua orang yang beradu hujjah tidak menyepakati *ashl* (hukum dan '*illat*-nya), namun pendalil menghendaki menetapkan hukum *ashl* dengan sebuah dalil, kemudian menetapkan '*illat* dengan sebuah metode, maka menurut *ashah*, hal tersebut diterima. Karena penetapan *mustadil* setingkat dengan pengakuan *khashm.* Pendapat lain, hal tersebut tidak diterima, dan kedua pihak harus menyepakati *ashl,* agar perdebatan tidak membias[11].

KESEPAKATAN PENENTUAN *'ILLAT* DARI *ASHL*

Pendapat *ashah,* tidak disyaratkan adanya kesepakatan dari seluruh umat bahwa hukum *ashl* memiliki '*illat*, atau penjelasan atas '*illat* (bahwa *'illat* hukum *ashl* adalah demikian). Karena tidak ada dalil tentang pensyaratan ini. Dan cukup menetapkan bahwa hukum *ashl* memiliki *'illat* dengan dalil. Pendapat lain, hal tersebut disyaratkan.

Dan masih mengikuti *ashah,* tidak disyaratkan adanya kesepakatan bahwa *'illat* dari hukum *ashl* adalah demikian, sebagaimana penjelasan terdahulu pada rukun qiyas pertama[12].

الثَّالِثُ الْفَرْعُ وَهُوَ الْمَحَلُّ الْمُشَبَّهُ فِيْ الْأَصَحِّ وَالْمُخْتَارُ قَبُوْلُ الْمُعَارَضَةِ فِيْهِ بِمُقْتَضَى نَقِيْضِ الْحُكْمِ أَوْ ضِدِّهِ وَدَفْعُهَا بِالتَّرْجِيْحِ وَأَنَّهُ لَا يَجِبُ الْإِيْمَاءُ إِلَيْهِ فِيْ الدَّلِيْلِ وَشَرْطُهُ وُجُوْدُ تَمَامِ الْعِلَّةِ فِيْهِ فَإِنْ كَانَتْ قَطْعِيَّةً فَقَطْعِيٌّ أَوْ ظَنِّيَّةً

Ketiga, *Far'u,* yaitu obyek yang diserupakan, menurut pendapat *ashah.* Pendapat terpilih, diterima adanya *mu'aradhah* (bantahan) dalam *far'u* dengan dalil yang menuntut pertentangan atau perlawanan hukum. Menurut pendapat terpilih, penolakan *mu'aradhah* dapat dilakukan dengan tarjih. Dan bahwa tidak wajib memberi isyarat atas tarjih di dalam dalil.
Syarat *far'u* adalah wujudnya '*illat* secara sempurna di dalamnya. Apabila 'illat bersifat *qath'iy*, maka qiyas bersifat *qath'iy*. Dan jika

---

[11] Dari sini dapat dipahami, bahwa syarat keabsahan *qiyas* adalah hukum *ashl* disepakati kedua pihak, atau atas dasar penetapan *mustadil* saat menghendaki. *Ibid,* hal. 401 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 264

[12] *Ibid,* hal. 401

فَظَنِّيٌّ وَأَدْوَنُ كَتُفَاحٍ بِبُرٍّ بِجَامِعِ الطُّعْمِ وَأَنْ لَا يُعَارَضَ وَلَا يَقُوْمَ الْقَاطِعُ عَلَى خِلَافِهِ وَكَذَا خَبَرُ الْوَاحِدِ فِيْ الْأَصَحِّ إِلاَّ لِتَجْرِبَةِ النَّظَرِ وَيَتَّحِدَ حُكْمُهُ بِحُكْمِ الأَصْلِ وَلاَ يَتَقَدَّمَ عَلَى حُكْمِ الأَصْلِ حَيْثُ لاَ دَلِيْلَ لَهُ	bersifat *dzanniy*, maka qiyas bersifat *dzanniy* dan disebut *qiyas al-adwan*, seperti pengqiyasan apel pada gandum dengan titik temu berupa makanan. Dan *far'u* tidak dibantah, serta tidak adanya dalil *qath'iy* yang bertentangan dengan *far'u*. Dan juga (tidak adanya) hadits ahad (yang bertentangan), menurut *ashah*. Kecuali (qiyas tersebut) demi menjajal analisa. Dan hukum *far'u* harus menyamai hukum *ashl* (dalam maknanya). Serta hukum *far'u* tidak boleh mendahului hukum *ashl*, manakala tidak ada dalil lain pada *far'u* (selain qiyas).

<u>RUKUN KETIGA; *FAR'U*</u>

Far'u adalah obyek yang diserupakan dengan *ashl*, menurut definisi pendapat *ashah*. Pendapat lain, hukum dari obyek tersebut.

Menurut pendapat terpilih, dalam *far'u* menerima adanya *mu'aradhah* (bantahan) dengan dalil yang menuntut pertentangan atau perlawanan hukum. Dalam arti *khashm* (lawan debat) memunculkan sifat yang menunjukkan pertentangan atau perlawanan dari apa yang telah ditunjukkan dari *qiyas* yang dilakukan *mustadil* (pemapar dalil). Bentuk tanggapan pada *faru*, semisal *mu'taridh* (pengkritisi dalil) mengatakan pada *mustadil* (pemapar dalil), "Sifat yang telah kamu sebutkan, meskipun menetapkan hukum pada *far'u,* akan tetapi menurutku ada sifat lain yang akan menetapkan kebalikan atau perlawanan hukum tersebut".

Contoh pertentangan;

Mustadill : Mengusap sebagian kepala adalah rukun wudhu, maka sunnah mengulanginya tiga kali, seperti membasuh wajah.

Mu'aridh : Mengusap sebagian kepala dalam wudhu tidak sunnah diulangi tiga kali, seperti mengusap *khuff* (sepatu musim dingin).

Contoh perlawanan;

Mustadill : Shalat witir rutin dilakukan Nabi SAW, sehingga hukumnya wajib, seperti *tasyahhud.*

Mu'aridh : Shalat witir dibatasi dengan waktu shalat lima waktu, sehingga sunnah, seperti shalat *qabliyah* subuh (shalat fajar).

Dalam hal ini dikecualikan bantahan dengan dalil yang menuntut perbedaan hukum. Maka hal ini secara pasti tidak membuat cacat, karena tidak menafikan dalil *mustadil.*

Contoh;

Mustadill : Sumpah palsu adalah ucapan yang pengucapnya divonis berdosa, sehingga tidak menetapkan *kafarat,* seperti persaksian palsu.

Mu'aridh : Sumpah palsu adalah ucapan yang mengukuhkan perkara bathil dan disangka sebagai realita, sehingga menetapkan ta'zir, seperti persaksian palsu.

Menurut pendapat terpilih, tekhnis menolak *mu'aradhah* (bantahan), selain dengan apa yang diupayakan *mustadil,* adalah dengan pen-*tarjih*-an (pengunggulan) sifat *mustadil* atas sifat *mu'aridh* dengan sebuah *murajjih qiyas.* Karena menjadi keharusan untuk mengamalkan dalil yang unggul. Pendapat lain, hal tersebut tidak diterima, karena yang dipertimbangkan dalam bantahan adalah terwujudnya *ashl ad-dhan* (dugaan sifat yang disampaikan *mu'taridh* menjadi *'illat*), bukan menyamainya *ashl ad-dhan* pada *dhan al-ashl* (dugaan sifat *ashl* yang ada dalam *qiyas*-nya *mustadil* menjadi *'illat*). Dan *ashl ad-dhan* tidak bisa tertolak dengan *tarjih.*

Berpijak pada diterimanya *tarjih,* maka menurut pendapat terpilih, semenjak pertama kali tidak wajib memberi *isyarat* atas *tarjih* di dalam dalil. Pendapat lain, hal tersebut wajib dilakukan, karena dalil tidak sempurna tanpa adanya penolakan terhadap *mu'aridh.*

BEBERAPA SYARAT *FAR'U*

Untuk mewujudkan *qiyas* yang benar, *far'u* memiliki beberapa persyaratan, di antaranya;

1. **Terwujudnya *'illat ashl* secara sempurna dalam *far'u,* baik sama persis atau disertai tambahan.**

   Contoh yang sama persis, *'illat* berupa memabukkan dalam *qiyas* minuman keras dari perasan selain anggur (*nabidz*) pada perasan anggur (*khamr*).

   Contoh yang disertai tambahan, *'illat* berupa menyakiti dalam *qiyas* memukul orang tua pada berkata kasar.

   Berdasarkan hal ini, *qiyas* terbagi sebagai berikut;

   1) Qiyas *qath'iy,* apabila *'illat* bersifat *qath'iy.* Dalam arti dipastikan sebuah sifat menjadi *'illat* pada *ashl,* dan terwujud pada *far'u.* Contoh, memabukkan dan menyakiti seperti tersebut di atas.

      Dalam hal ini, seolah-olah *far'u* termuat dalam dalil *ashl.* Dan apabila dalil dari hukum *ashl* berbentuk *dhanni,* maka hukum *far'u* juga demikian.

Qiyas *qath'iy* ini mencakup dua macam *qiyas;*

a. *Awlawi,* yakni *qiyas* yang tetapnya hukum pada *far'u* lebih tinggi dibandingkan pada *ashl.* Seperti, *qiyas* memukul orang tua pada berkata kasar.
b. *Musawi,* yakni *qiyas* yang tetapnya hukum pada *far'u* setara dibandingkan pada *ashl.* Seperti, *qiyas* membakar harta anak yatim pada memakan hartanya.

2) Qiyas *dhanni* atau *adwan,* apabila *'illat* bersifat *dzanniy.* Dalam arti diduga sebuah sifat menjadi *'illat* pada *ashl,* meskipun dipastikan terwujud pada *far'u.* Contoh, pengqiyasan apel pada gandum dalam riba dengan titik temu berupa makanan. Sifat makanan adalah *'illat* riba dalam *ashl* (gandum), disertai kemungkinan pendapat lain, bahwa *'illat*-nya adalah makanan simpanan pokok, seperti versi Malikiyyah, atau takaran, seperti versi Hanafiyah. Sedangkan dalam *far'u* (apel) hanya ada sifat makanan saja. Sehingga tetapnya hukum pada apel, lebih rendah dibanding tetapnya hukum pada gandum yang memiliki tiga sifat sekaligus.

2. Adanya *far'u* tidak dibantah.

Sebagaimana di atas, bahwa *far'u* menerima *mu'aradhah* (bantahan), maka disyaratkan dalam *far'u* tidak dibantah dengan bantahan yang sulit diantisipasi.

3. Tidak adanya dalil *qath'iy* dan hadits ahad yang bertentangan dengan *far'u.*

Maksud persyaratan ini adalah hukum dalam *far'u* tidak boleh bertentangan dengan dalil *qath'iy.* Karena *qiyas* tidak sah dilakukan, manakala ditemukan dalil *qath'iy* yang bertentangan. Dan syarat ini disepakati ulama.

Menurut pendapat *ashab,* hukum dalam *far'u* juga tidak boleh bertentangan dengan *khabar ahad.* Jika hal ini terjadi, maka *khabar ahad* didahulukan daripada *qiyas,* sebagaimana pembahasan *khabar* terdahulu.

Persyaratan di atas berlaku selain dalam konteks menjajal analisa dari *mustadil,* serta uji cobanya memakai qiyas dalam berbagai masalah. Dalam konteks semacam ini, qiyas yang bertentangan dengan kedua dalil di atas dengan sendirinya dibenarkan, meskipun tidak diamalkan karena adanya pertentangan tersebut, bukan karena bentuknya yang salah. Kebenaran qiyas ini ditunjukkan oleh kaidah, bahwa ketika nash dan qiyas bertentangan, maka nash didahulukan.

4. ***Far'u* menyamai *ashl* dan hukum far'u menyamai hukum *ashl.***
Maksud persyaratan ini, bahwa *far'u* harus menyamai *ashl* dalam maknanya (*'illat*-nya). Dan apabila berbeda, maka *qiyas* tidak sah, karena hukum *ashl* menjadi tidak ada pada *far'u.* Dan tekhnis menjawab *mustadil* manakala *mu'taridh* (pengkritisi dalil) menyatakan adanya perbedaan *'illat* hukum *ashl* dan *far'u* adalah dengan menjelaskan kesamaannya, sebagaimana pembahasan yang akan datang. Contoh;

Mustadill (Syafi'i)	:	Sumpah *dhihar* kafir *dzimmi* sama dengan *dhihar* muslim, dalam hal haramnya menggauli istrinya.
Mu'taridh (Hanafi)	:	Haramnya menggauli istri bagi muslim selesai dengan membayar *kafarat.* Sedangkan orang kafir bukan ahli *kafarat,* karena dia tidak mungkin berpuasa (sebagian dari bentuk *kafarat*), karena niatnya rusak. Maka haramnya menggauli istri tidak bisa selesai baginya. Dengan demikian hukum jelas berbeda, dan *qiyas* tidak sah.
Mustadill (Syafi'i)	:	Memungkinkan bagi kafir *dzimmi* untuk berpuasa, dengan cara masuk Islam, kemudian puasa. Dan juga ulama menyepakati bahwa memerdekakan budak serta memberi makan sah dilakukan, meskipun dalam keadaan kafir. Maka dia termasuk ahli *kafarat.* Dari sini hukum *ashl* dan *far'u* sama, dan *qiyas* dinyatakan sah[13].

5. **Hukum *far'u* tidak boleh mendahului hukum *ashl.***
Syarat tidak boleh mendahuluinya hukum *far'u* pada hukum *ashl* ini berdasarkan aspek penampakannya bagi mukallaf, bukan keberadaannya secara hakiki. Dan berlaku manakala tidak ada dalil atas *far'u* selain *qiyas.* Contoh, meng-*qiyas*-kan wudhu pada tayammum dalam hal wajibnya niat[14]. Wudhu diperintahkan sebelum hijrah, sedangkan tayammum diperintahkan setelah hijrah. Dan jika mendahuluinya hukum *far'u* pada hukum *ashl* diperbolehkan, maka akan berimplikasi tetapnya hukum *far'u* saat mendahului tanpa adanya dalil. Dimana hal ini jelas tercegah, karena tergolong tuntutan dengan *khithab* yang tidak diketahui saat menuntut[15]. Hanya saja apabila hal itu disebutkan dalam rangka mengalahkan lawan debat, maka diperbolehkan. Contoh, ucapan penganut madzhab Syafi'i

[13] *Ibid,* hal. 405-406 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 266-269

[14] Manakala dikira-kirakan tidak ada dalil lain pada wudhu, selain *qiyas.*

[15] Karena pengetahuan *khithab* akan dihasilkan sebab nampaknya *maqis 'alaih,* sehingga *qiyas* yang menunjukkan *khithab* mudah dilakukan.

pada penganut madzhab Hanafi yang berpendapat wajib niat dalam tayammum, tidak dalam wudhu, "Dua thaharah yang keduanya tidak terpisah, karena keduanya sama secara makna".

Kemudian manakala ada dalil lain pada *far'u,* maka mendahuluinya hukum *far'u* pada hukum *ashl* diperbolehkan. Karena hal-hal yang dilarang dalam uraian di atas menjadi tidak ada, serta mempertegas menegaskan pendapat bolehnya beberapa dalil dalam satu *madlul*[16].

لَا ثُبُوْتُهُ بِالنَّصِّ جُمْلَةً وَلَا انْتِفَاءُ نَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ يُوَافِقُ عَلَى الْمُخْتَارِ	Tidak disyaratkan tetapnya hukum *far'u* berdasarkan nash secara global. Juga tidak disyaratkan tidak adanya nash atau ijma' yang selaras dengan hukum qiyas, menurut pendapat terpilih.

SYARAT *FAR'U* YANG DIPERSELISIHKAN

Berikut ini beberapa perkara yang diperselisihkan sebagai syarat dalam *far'u.*

1. **Tetapnya hukum *far'u* berdasarkan nash secara global**
   Menurut pendapat terpilih, tetapnya hukum *far'u* berdasarkan nash secara global tidak disyaratkan. Pendapat kedua, dari segolongan ulama, hal tersebut disyaratkan. Kemudian dituntut perinciannya dengan *qiyas.* Seandainya tidak ada pengetahuan tentang adanya nash atas pewarisan kakek secara global, maka pastilah *qiyas* dalam masalah pewarisannya bersama beberapa saudara laki-laki dan perempuan tidak diperbolehkan. Dimana dalam hal ini kakek di-*qiyas*-kan pada bapak, sehingga saudara laki-laki tidak mendapat bagian saat bersama kakek. Atau di-*qiyas*-kan dengan saudara laki-laki, sehingga beberapa saudara laki-laki dan perempuan bersekutu (*musyarakah*). Namun pendapat kedua ini disangkal, bahwa ulama meng-*qiyas*-kan ucapan "Kamu haram bagiku" dengan talak, *dhihar,* dan sumpah *ila',* sedangkan dalam hal ini nash baik yang terperinci dan yang global tidak ditemukan.
2. **Tidak adanya nash atau ijma' yang selaras dengan hukum qiyas.**
   Hal ini tidak disyaratkan menurut pendapat terpilih. Sehingga *qiyas* boleh dilakukan, meskipun bersama adanya nash atau ijma' yang selaras dengan *qiyas* tersebut. Hal ini mengacu pada diperbolehkannya beberapa dalil atas satu *madlul.* Pendapat kedua,

[16] *Ibid,* hal. 407

hal tersebut disyaratkan, meskipun mengacu pada diperbolehkannya beberapa dalil atas satu *madlul.* Hal ini memandang bahwa kebutuhan terhadap *qiyas* menjadi urgen manakala tidak ditemukan nash atau ijma'[17].

الرَّابِعُ الْعِلَّةُ الأَصَحُّ أَنَّهَا الْمُعَرِّفُ وَأَنَّ حُكْمَ الأَصْلِ ثَابِتٌ بِهَا وَقَدْ تَكُوْنُ دَافِعَةً لِلْحُكْمِ أَوْ رَافِعَةً أَوْ فَاعِلَةً لَهُمَا	**Keempat,** *'Illat.* Menurut *ashab, 'illat* adalah petunjuk yang memberitahukan adanya hukum. Juga bahwasanya hukum *ashl* tetap berdasarkan *'illat.* Dan *'illat* terkadang ada yang menolak adanya hukum, atau menghilangkan hukum, atau memerankan keduanya.

RUKUN KEEMPAT; *'ILLAT*

Illat, atau *al-washf al-jami'* (sifat yang mempertemukan) antara *ashl* dan *far'u,* memiliki definisi berbeda-beda yang berpengaruh terhadap segala permasalahan yang akan dijelaskan nanti.

1. Definisi pendapat *ashab*;

   الْمُعَرِّفُ لِلْحُكْمِ

   "Petunjuk yang memberitahukan adanya hukum"

   Maksud 'memabukkan' menjadi *'illat* adalah keberadaannya menjadi petunjuk atau tanda atas haramnya perkara yang memabukkan, seperti *khamr* dan *nabidz.*

2. Definisi Mu'tazilah;

   الْمُؤَثِّرُ بِذَاتِهِ فِي الْحُكْمِ

   "Sesuatu yang dengan sendirinya (dzatiyah) mempengaruhi dalam hukum"

   Definisi ini berpijak pada pendapat bahwa hukum selalu mengikuti mashlahat-mafsadah.

3. Definisi Imam Al-Ghazali;

   الْمُؤَثِّرُ بِإِذْنِ اللهِ فِي الْحُكْمِ

   "Sesuatu yang dengan dengan izin Allah SWT mempengaruhi dalam hukum"

   Maksud dengan izin Allah SWT adalah dengan dijadikan oleh Allah SWT.

4. Definisi Imam Al- Amidi;

   الْبَاعِثُ عَلَى الْحُكْمِ

   "'Illat adalah pemicu adanya hukum"

---

[17] *Ibid,* hal. 407 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 270

Berdasarkan definisi pertama di atas, menurut pendapat *ashah,* hukum *ashl* tetap berdasarkan *'illat,* bukan nash. Berbeda dengan pendapat kalangan Hanafiyah yang mengatakan, hukum *ashl* tetap berdasarkan nash, karena nash yang berfaidah menunjukkan hukum.

'ILLAT MENOLAK ATAU MENGHILANGKAN HUKUM

'Illat dipandang dari hasil hukumnya terbagi menjadi tiga macam;

1. Menolak adanya hukum. Contoh pertama adalah *'iddah,* dimana posisinya menolak halalnya nikah dari selain suami, namun tidak menghilangkan pernikahan atau halalnya melanggengkan nikah. Sebagaimana *'iddah* yang terjadi karena *wathi subhat,* yang mana hal ini tidak menghilangkan pernikahan suami, karena jika tidak demikian, semestinya istri tidak halal bagi suami setelah *'iddah* selesai tanpa disertai akad baru. Dan yang hilang di sini hanya halalnya *istimta'.*
2. Menghilangkan hukum. Contoh talak, dimana talak menghilangkan bolehnya *istimta',* namun tidak menolak nikah, karena diperbolehkannya nikah setelah talak, dengan akad baru.
3. Memerankan keduanya (menolak sekaligus menghilangkan). Contoh, *radha'* (sepersusuan), dimana posisinya menolak halalnya nikah, sekaligus menghilangkannya, manakala *radha'* muncul di tengah-tengah nikah, sebagaimana seseorang menikah dengan wanita yang masih menyusui, kemudian wanita ini disusui oleh istrinya yang lain[18].

وَوَصْفًا حَقِيْقِيًّا ظَاهِرًا مُنْضَبِطًا
أَوْ عُرْفِيًّا مُطَّرِدًا وَكَذَا فِيْ الْأَصَحِّ
لُغَوِيًّا أَوْ حُكْمًا شَرْعِيًّا أَوْ مُرَكَّبًا

'Illat berbentuk sifat hakiki yang *dhahir* (jelas) dan *mundhabath* (terukur dengan batasan), atau sifat *'urfiy* yang *mutthariḍ* (terlaku umum). Juga menurut pendapat *ashah*, *'illat* dapat berbentuk sifat *lughawi*, atau hukum *syar'i,* atau sifat *murakkab* (tersusun).

SYARAT-SYARAT *'ILLAT*

'Illat memiliki beberapa kriteria yang harus dipenuhi, yakni;

1. Berbentuk sifat hakiki, yakni sifat yang dapat difahami dengan sendirinya, tanpa ada ketergantungan dengan *'urf, syar'i,* atau lughat. Seperti sifat makanan sebagai *'illat* dari perkara *ribawi.* Sifat ini tergolong hakiki, karena bisa ditemukan panca indra. Atau sifat *'urfiy* yang *mutthariḍ* (terlaku umum), tidak berubah-ubah dengan adanya perubahan waktu, seperti sifat mulia dan rendah dalam *kafa'ah.*

---

[18] *Ibid,* hal. 408

2. Harus *dhahir* (jelas), artinya dapat dibedakan dari perkara lain. Bukan sifat yang *khafi* (samar), seperti pembuahan di rahim, keluarnya sperma, dan persetubuhan. Hal-hal semacam ini tidak bisa dijadikan *'illat* dari *'iddah*. Dan *'illat* yang digunakan dalam *'iddah* adalah *khalwah* (berduaan di kamar).
3. Harus *mundhabath* (terukur dengan batasan), artinya tidak berubah-ubah dengan adanya perubahan individu (*mudhtharib*). Seperti *masyaqqah* (kesulitan), dimana hal ini tidak bisa dijadikan *'illat* dalam persoalan *qashar* shalat, karena kadarnya berbeda-beda tiap individu.

Selain hal-hal di atas, menurut pendapat *ashab*, beberapa bentuk lain dapat digunakan sebagai *'illat.*

1. Sifat *lughawi*, dimana diperbolehkan. Seperti menetapkan keharaman *nabidz* (perasan selain anggur) dengan *'illat* bahwa *nabidz* dapat disebut *khamr,* seperti minuman keras yang terbuat dari perasan anggur. Hal ini berpijak pada tetapnya lughat dengan *qiyas. Pendapat kedua*, hukum *syar'i* tidak boleh di-*'illat*-i dengan perkara *lughawi.*
2. Hukum *syar'i*, baik perkara yang di-*'illat*-i juga berupa hukum syar'i, seperti menetapkan bolehnya menggadaikan *al-musya'* (dimiliki bersama dan belum ditentukan pembagiannya) dengan *'illat* bolehnya *al-musya'* diperjualbelikan. Atau perkara yang di-*'illat*-i berupa perkara hakiki, seperti menetapkan sifat hidup pada rambut dengan *'illat* diharamkan sebab talak dan dihalalkan sebab nikah, seperti tangan. *Pendapat kedua, 'illat* tidak boleh berbentuk hukum, karena seharusnya hukum merupakan perkara yang di-*'illat*-i, bukan justru menjadi *'illat. Pendapat ketiga, 'illat* boleh berbentuk hukum syar'i, manaka perkara yang di-*'illat*-i berbentuk perkara hakiki.
3. Sifat *murakkab* (tersusun) atau sifat yang memiliki *juz* (bagian), seperti meng-*'illat*-i wajibnya qishas dengan pembunuhan sengaja dengan aniaya pada orang yang sederajat. *Pendapat kedua,* tidak bisa dijadikan *'illat,* karena penetapan *'illat* dengan perkara *murakkab* akan berimplikasi kemustahilan secara logika (*muhal 'aqli*). Karena hilangnya satu juz dari penyusun *murakkab,* akan menetapkan status *'illat*-nya menjadi hilang. Setelah itu, manakala juz lainnya juga hilang, maka akan terjadi *tahshil al-hashil* (mewujudkan perkara yang sudah ada), dalam arti juz tersebut menghilangkan sesuatu yang sudah hilang sebab tidak adanya juz pertama. *Pendapat ketiga*, boleh selama penyusunnya tidak melebihi lima juz. Pendapat ini diriwayatkan Syekh Abu Ishaq As-Syairazi dan Imam Mawardi dari sebagian ulama dalam Syarh Al-Luma'. Al-Imam mengomentari, dasar

penetapan jumlah maksimal lima juz ini tidak memiliki dasar. Namun versi lain menyatakan, dasarnya adalah *istiqra'* (logika induktif)[19].

وَشُرِطَ لِلْإِلْحَاقِ بِهَا أَنْ تَشْتَمِلَ عَلَى حِكْمَةٍ تَبْعَثُ عَلَى الْإِمْتِثَالِ وَتَصْلُحُ شَاهِدًا لِإِنَاطَةِ الْحُكْمِ وَمَانِعُهَا وَصْفٌ وُجُوْدِيٌّ يُخِلُّ بِحِكْمَتِهَا وَلَا يَجُوْزُ فِيْ الْأَصَحِّ كَوْنُهَا الْحِكْمَةَ إِنْ لَمْ تَنْضَبِطْ وَكَوْنُهَا عَدَمِيَّةً فِيْ الثُّبُوْتِيِّ	Disyaratkan untuk melakukan *ilhaq* (penyamaan) berdasarkan *'illat*, adalah memuatnya *'illat* atas hikmah yang mendorong mukallaf untuk melaksanakan dan layak dijadikan dalil penggantungan sebuah hukum. Dan pencegah (*mani'*) dari *'illat* adalah sifat wujud yang membuat cacat hikmah dari *'illat*. Tidak diperbolehkan, menurut *ashab*, adanya *'illat* berupa hikmah itu sendiri, manakala tidak terukur dengan batasan. Dan *'illat* tidak boleh berbentuk *'adami* (tidak adanya hukum) dalam perkara yang berbentuk *tsubuti* (adanya hukum).

SYARAT *ILHAQ* PADA HUKUM *ASHL* SEBAB *'ILLAT*

Termasuk di antara beberapa syarat *ilhaq* (penyamaan) pada hukum *ashl* berdasarkan *'illat*, di antaranya;

1. Memuatnya *'illat* atas *hikmah* (kemashlahatan yang menjadi tujuan pensyariatan hukum) yang mendorong mukallaf untuk melaksanakan dan layak dijadikan dalil penggantungan sebuah hukum dengan *'illat*. Seperti, menjaga nyawa yang merupakan *hikmah* dari vonis *qishash* yang ditetapkan berdasarkan *'illat* berupa membunuh dengan sengaja. Seseorang yang mengetahui bahwa apabila dirinya membunuh, konskuensinya dia akan dibalas bunuh, pastilah ia akan menghindari perbuatan membunuh. Namun terkadang ada yang tidak menghindar, karena sudah memutuskan pilihan nyawanya melayang. Hikmah ini mendorong mukallaf, yakni pembunuh dan penegak hukum, untuk melaksanakan perintah yang berbentuk kewajiban *qishash*. Hal ini dilakukan dengan cara masing-masing memberi kesempatan pada waris dari korban pembunuhan untuk mengeksekusinya. Dan *'illat* tersebut layak dijadikan dalil penggantungan kewajiban *qishash* dengan *'illat*-nya. Kemudian pembunuhan menggunakan alat berat disamakan dengan pembunuhan menggunakan benda tajam dalam kewajiban *qishash*-nya, karena memiliki kesamaan *'illat* yang memuat hikmah tersebut.

[19] *Ibid*, hal. 409-410 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 275-277

Dari persyaratan tersebut, maka pencegah (*mani'*) dari *'illat* adalah sifat wujud yang membuat cacat hikmah dari *'illat.* Seperti hutang, mengikuti pendapat bahwa hutang menghalangi kewajiban zakat bagi orang yang berhutang. Hutang adalah sifat wujud yang membuat cacat hikmah dari *'illat* kewajiban zakat, dimana *'illat*-nya adalah kepemilikan satu nishab, dan hikmahnya adalah kepemilikan harta berlebih. Dalam hal ini orang yang berhutang bukan orang yang berlebih hartanya, karena dia membutuhkannya untuk melunasi hutang.

2. Adanya *'illat* tidak diperbolehkan berupa hikmah itu sendiri, manakala tidak terukur dengan batasan, menurut versi *ashah.* Seperti *masyaqqah* (kesulitan) dalam perjalanan, karena tidak terukur dengan batasan. Namun jika terukur dengan batasan, maka diperbolehkan, sebagaimana yang diunggulkan Imam Al-Amidi, Ibn Al-Hajib, dan selain keduanya. Karena aspek yang dikhawatirkan sudah tidak ada. Pendapat kedua, diperbolehkan secara mutlak, karena hikmah merupakan pijakan disyariatkannya sebuah hukum. Pendapat ketiga, tidak diperbolehkan secara mutlak.
3. *'Illat* tidak boleh berbentuk *'adami* (ketiadaan) dalam hukum yang berbentuk *tsubuti* (wujud), menurut versi *ashah,* sependapat dengan Imam Ibn Al-Hajib. Sehingga tidak sah mengucapkan, "Aku menghukumi begini karena tidak adanya perkara ini". Hal ini baik *'illat 'adami* tersebut sebab ketiadaan *juz* dari *'illat,* yakni manakala *'illat* tersusun dari beberapa *juz,* salah satunya berupa *'adami.* Contoh, hukum penentuan *diyat mughalladhah* (diperberat) dalam pembunuhan *syibh al-'amd* di-*'illat*-i dengan pembunuhan dengan tindakan sengaja yang secara umum tidak mematikan. Atau *'illat 'adami* tersebut sebab penyandaran (*idhafi*), yakni manakala pemahaman *'illat* tergantung pada pemahaman perkara lain, seperti sifat menjadi bapak. Semua ini dikarenakan *'illat* harus lebih jelas dibanding perkara yang di-*'illat*-i, sedangkan *'adami* lebih samar dibanding *tsubuti.*

   Pendapat kedua, diperbolehkan, karena sah mengucapkan, "Fulan memukul budaknya, karena budak itu tidak taat perintah". Contoh, wajib membunuh orang murtad, karena dia tidak Islam.

   Sedangkan membuat *'illat* berbentuk *tsubuti* dalam hukum yang berbentuk *tsubuti,* ulama sepakat memperbolehkan. Seperti haramnya *khamr* di-*'illat*-i dengan memabukkan. Dan juga diperbolehkan membuat *'illat* berbentuk *'adami* dalam hukum yang berbentuk *'adami.* Seperti, tidak sahnya *tasharruf,* di-*'illat*-i dengan tidak adanya

akal. Serta membuat *'illat* berbentuk *'tsubuti* dalam hukum yang berbentuk *'adami*. Seperti, tidak sahnya *tasharruf*, di-*'illat*-i dengan *israf* (melebihi batas).

Silang pendapat di atas terjadi dalam *'illat 'adami* yang disandarkan. Sedangkan untuk *'illat 'adami* yang mutlak, ulama sepakat tidak memperbolehkan. Karena penisbatan pada seluruh kasus bersifat setara, sehingga tidak mungkin diandaikan menjadi *'illat* secara logika[20].

وَيَجُوْزُ التَّعْلِيْلُ بِمَا لَا يَطَّلِعُ عَلَى حِكْمَتِهِ وَيَثْبُتُ الْحُكْمُ فِيْمَا يَقْطَعُ بِانْتِفَائِهَا فِيْهِ لِلْمَظِنَّةِ فِي الْأَصَحِّ

Diperbolehkan menetapkan *'illat* dengan sesuatu yang tidak diketahui hikmahnya. Dan hukum menjadi tetap dalam sebuah kasus yang dipastikan hikmah tidak ada di dalamnya pada *madhinnah*, menurut versi *ashah*.

PENETAPAN *'ILLAT* YANG ABSTRAK *HIKMAH*-NYA

Selanjutnya diperbolehkan menetapkan hukum berdasarkan *'illat* yang tidak diketahui hikmahnya, seperti perkara *ribawi* yang di-*'illat*-i dengan sifat makanan, dan lain-lain. Dari sini dapat disimpulkan, bahwa kaidah sebuah *'illat* selalu tidak terlepas dari hikmah, hanya berlaku secara umum dan dalam sebagian kasus saja.

Kemudian manakala dalam sebuah kasus dipastikan hikmah tidak ada, maka di sini silang pendapat terjadi.

1. Menurut pendapat *ashah*, hukum menjadi tetap pada *madhinnah* (tempat yang diduga mewujudkan hikmah). Contoh, bolehnya meng-*qashar* shalat sebab bepergian bagi seseorang yang naik perahu dan mampu menempuh jarak *qashar* dalam waktu sebentar, tanpa ada kesulitan (*masyaqqah*) sedikitpun.
2. Kelompok *jadaliyyun* (pakar ilmu debat) mengatakan, hukum tidak tetap. Karena *madhinnah* tidak diperhitungkan, manakala nyata-nya tanda-tanda wujudnya hikmah tidak ada.

Berpijak pada pendapat pertama, melakukan *ilhaq* pada *madhinnah* diperbolehkan. Seperti menyamakan tidak puasa dengan *qashar* di perjalanan. Sedangkan keterangan terdahulu mengenai persyaratan bahwa *'illat* harus memuat hikmah, bisa jadi hanya syarat dalam sebagian kasus atau syarat untuk memastikan bolehnya melakukan *ilhaq*. Kemudian tetapnya hukum dalam permasalahan di atas tidak bisa berlaku umum,

[20] *Ibid,* hal. 409-410 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 277-282

bahkan terkadang hukum tidak ditemukan. Seperti, seseorang yang bangun dari tidur dan yakin tangannya suci, maka hukum makruh memasukkan tangannya pada air sedikit sebelum dicuci tiga kali tidak bisa ditetapkan, bahkan tidak makruh sama sekali. Hal ini berseberangan dengan pendapat Imam Haramain[21].

وَالْأَصَحُّ جَوَازُ التَّعْلِيْلِ بِالْقَاصِرَةِ لِكَوْنِهَا مَحَلَّ الْحُكْمِ أَوْ جُزْءِهِ أَوْ وَصْفِهِ الْخَاصِّ	Pendapat *ashah* memperbolehkan pembuatan *'illat* dengan *'illat al-qashirah* (terbatas), dikarenakan *'illat* tersebut berbentuk obyek hukum atau *juz* (bagian) dari obyek hukum (yang khusus), atau sifat khusus dari obyek hukum.
وَمِنْ فَوَائِدِهَا مَعْرِفَةُ الْمُنَاسَبَةِ وَتَقْوِيَةِ النَّصِّ	Termasuk faidahnya adalah untuk mengetahui adanya keserasian, dan memperkuat nash.

MEMBUAT *'ILLAT QASHIRAH*

'Illat qashirah (tidak menjalar) adalah;

وَهِيَ الَّتِي لَمْ تُجَاوِزَتْ المَحَلَّ الذِي وُجِدَتْ فِيْهِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَنْصُوْصَةً اَمْ مُسْتَنْبِطَةً

"Sebuah 'illat yang tidak dapat keluar dari kasus dimana sifat tersebut ditemukan, baik berupa sifat yang dipaparkan dalam redaksi teks atau berupa sifat yang digali (tidak dipaparkan dalam redaksi teks).[22]

Atau dalam definisi lain,

الَّتِي لَا تَتَعَدَّى مَحَلَّ النَّصِّ

"Sebuah 'illat yang tidak dapat menjalar keluar dari kasus yang dijelaskan"

Mengenai pembuatan *'illat qashirah* dalam sebuah hukum, ulama berselisih pendapat;

1. Pendapat *ashah*, memperbolehkan *'illat al-qashirah* secara mutlak.
2. Segolongan ulama melarangnya secara mutlak
3. Kalangan Hanafiyah melarang, apabila tidak tetap berdasarkan nash atau ijma'[23]. Menurut pendapat kedua dan ketiga, karena pembuatan semacam ini tidak berfaidah.

---

[21] *Ibid,* hal. 413

[22] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* hal. 624

[23] Riwayat Qadhi Abi Bakar Al-Baqilani bahwa ulama menyepakati bolehnya *'illat qashirah* yang tetap berdasarkan nash, bertentangan dengan riwayat Qadhi Abd Al-Wahhab yang menyatakan ada *khilaf*.

Menurut pendapat *ashab,* termasuk faidah *'illat qashirah* antara lain;

1) Untuk mengetahui adanya keserasian antara hukum dan kasus, sehingga mudah diterima.
2) Memperkuat nash yang menunjukkan kasus yang di-*'illat*-i. Yaitu manakala berbentuk dalil *dhahir,* bukan *qath'i.*
3) Menambah pahala manakala bertujuan melaksanakannya atas dasar *'illat.* Karena bertambahnya motifasi sebab perhatian yang sangat intens untuk menerima perkara yang yang di-*'illat*-i. Hal ini disampaikan Syekh Imam As-Syubki

BENTUK-BENTUK *'ILLAT QASHIRAH*

Sebuah *'illat* teridentifikasi sebagai *qashirah,* dan ditetapkan tidak menjalar, manakala *'illat* berbentuk sebagai berikut;

1. Berbentuk obyek hukum. Contoh, meng-*'illat*-i haramnya riba pada emas dengan *'illat* karena keberadaanya sebagai emas.
2. Menjadi bagian khusus dari obyek hukum, yakni juz yang tidak ditemukan pada obyek yang lain. Contoh, meng-*'illat*-i batalnya wudhu pada *al-kharij* (perkara yang keluar dari *qubul-dubur*), dengan *'illat* karena keluar (*khuruj*) dari keduanya. Karena 'keluar dari *qubul-dubur*' adalah juz (bagian) dari makna *al-kharij,* sebab definisi *al-kharij* adalah dzat yang sifat keluar tetap padanya. Dalam hal ini *al-kharij* adalah obyek hukum berupa membatalkan wudhu, karena *al-kharij* adalah perkara yang membatalkan wudhu.
3. Berbentuk sifat khusus dari obyek hukum, yakni manakala obyek hukum yang lain tidak disifati dengan sifat ini. Contoh, meng-*'illat*-i haramnya riba pada emas-perak dengan keberadaan keduanya sebagai penakar segala sesuatu[24].

وَبِاسْمِ لَقَبٍ وَبِالْمُشْتَقِّ	Dan (menurut *ashab*) boleh menetapkan *'illat* dengan *isim laqab*, dan *musytaq*.

MEMBUAT *'ILLAT* DENGAN *ISIM LAQAB*

Maksud *isim laqab* adalah,

مَا لَيْسَ بِمُشْتَقٍّ وَلَا شِبْهِ صُورِيٍّ عَلَمًا كَانَ أَوْ اسْمَ جِنْسٍ أَوْ مَصْدَرًا

"Isim selain musytaq, dan syibh shuriy, baik berbentuk 'alam, isim jenis atau mashdar"

---

[24] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 413 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 283

Menurut pendapat *ashah*, diperbolehkan menetapkan *'illat* dengan *isim laqab*. Seperti penetapan *'illat* yang dilakukan Imam As-Syafi'i atas najisnya kencing hewan yang halal dimakan dagingnya dengan *'illat* karena disebut kencing, seperti kencing manusia.

Pendapat kedua, tidak diperbolehkan. Karena kita mengetahui secara pasti bahwa penamaan *khamr* tidak mempengaruhi keharaman *khamr*. Beda halnya dengan sifat dari *musamma*-nya, yakni dampak menutupi akal, maka termasuk pembuatan *'illat* dengan sifat.

MEMBUAT *'ILLAT* DENGAN *ISIM MUSYTAQ*

Sedangkan pembuatan *'illat* dari lafadz *musytaq* menurut pendapat *ashah* diperbolehkan. Baik yang diambil dari *fi'il,* seperti lafadz السَّارِقُ dalam ayat; وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨) (*laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya*), atau diambil dari akar kata *shifat,* seperti أَبْيَضَ (perkara yang putih) yang diambil dari akar kata sifat بَيَاضٌ. Dan bentuk kedua ini dinamakan *qiyas syabah shuriy*. Karena tidak ada keserasian dalam putih, hitam atau warna yang lain untuk menghasilkan kemashlahatan atau menolak mafsadah. Pendapat lain, tidak memperkenankan pembuatan *'illat* dalam dua bentuk tersebut[25].

وَبِعِلَلٍ شَرْعِيَّةٍ وَهُوَ وَاقِعٌ	(Menurut *ashah*), boleh menetapkan *'illat* dengan beberapa *'illat syar'iy*. Dan hal tersebut diakui keberadaannya.

BEBERAPA *'ILLAT* UNTUK SATU HUKUM

Menurut pendapat *ashah,* diperbolehkan baik secara akal maupun syar'i menetapkan dua *'illat* atau lebih pada satu sasaran hukum secara mutlak, baik dalam *'illat manshushah* (ditetapkan berdasarkan nash), maupun *mustanbathah* (digali melalui ijtihad). Karena posisi beberapa *'illat syar'iy* adalah sebagai *'alamat* (petunjuk), dan tidak dipersoalkan berkumpulnya beberapa petunjuk dalam sebuah perkara.

Kemudian dua *'illat* atau lebih pada satu hukum juga diakui keberadaannya, seperti *al-lamsu* (menyentuh), *al-massu* (menyentuh), *al-baul* (kencing), yang masing-masing secara mandiri menetapkan hadats dan mencegah keabsahan shalat.

Pendapat kedua, memperbolehkan dalam *'illat manshushah*, bukan *mustanbathah*. Karena sifat-sifat hasil penggalian ijtihad yang masing-

---

[25] *Ibid,* hal. 414 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 285

masing layak dijadikan *'illat,* bisa jadi kumpulannya merupakan *'illat* menurut *as-Syari'* secara hakiki. Sehingga tidak dapat dipastikan kemandiriannya menjadi *'illat,* lain halnya dengan sifat yang sudah ditetapkan mandiri dengan dalil nash.

Pendapat ketiga, melarangnya mutlak secara syara', meskipun boleh secara akal. Karena jika secara syara' diperbolehkan, maka pasti terjadi (keberadaannya diakui), meskipun jarang. Namun realitanya tidak ditemukan.

Pendapat keempat, yang dishahihkan dalam Jam'u al-Jawami', tercegah secara akal, karena berimplikasi perkara *muhal* (tidak mungkin), seperti mengumpulkan dua perkara yang bertentangan. Karena sebuah perkara dengan disandarkan pada masing-masing dari beberapa *'illat,* menyebabkan tidak butuh pada *'illat* lain yang tersisa. Sehingga yang terjadi perkara tersebut tidak butuh pada masing-masing *'illat,* sekaligus membutuhkannya. Terjadilah pengumpulan dua perkara yang bertolak belakang. Dan akan mengakibatkan *tahshil al-hashil* (mewujudkan sesuatu yang sudah wujud), dalam beberapa *'illat* yang saling bergantian. Karena semisal hukum yang ditemukan sebab *'illat* kedua, dengan sendirinya adalah hukum yag ditemukan sebab *'illat* pertama

Pendapat kelima, boleh dalam *'illat* yang saling mengganti, bukan yang bersamaan. Karena akan menetapkan perkara mustahil, seperti mengumpulkan dua perkara yang bertentangan[26].

وَعَكْسُهُ جَائِزٌ وَوَاقِعٌ إِثْبَاتًا كَالسَّرِقَةِ وَنَفْيًا كَالْحَيْضِ	Dan kebalikannya (dua hukum dengan satu *'illat*) boleh dan diakui keberadaannya, baik berbentuk penetapan seperti mencuri, ataupun penafian, seperti haid.

BEBERAPA HUKUM DENGAN SATU *'ILLAT*

Manakala berpijak pada pendapat *ashah*, bahwa definisi *'illat* adalah petunjuk hukum *(al-mu'arrif)*, maka dalam persoalan dua hukum dengan satu *'illat* sepakat diperbolehkan dan diakui keberadaannya. Baik secara *itsbat* seperti mencuri pada hukum memotong tangan dan mengganti rugi (manakala harta curian rusak). Ataupun secara *nafi*, seperti haid pada hukum puasa, shalat, dan selain keduanya.

Sedangkan apabila berpijak pada definisi *'illat* adalah pemicu adanya hukum *(al-baits)*, maka dalam persoalan dua hukum dengan satu *'illat* terjadi silang pendapat. Menurut pendapat *ashah,* diperbolehkan dan

[26] *Ibid,* hal. 415-416

diakui keberadaannya. Dan menurut pendapat kedua, hal tersebut dilarang, berpijak pada pensyaratan harus adanya keserasian dalam *'illat*. Karena keserasian pada hukum akan merealisasikan tujuan dengan cara mewujudkan hukum dari *'illat* tersebut. Dan manakala ada *'illat* lain yang serasi, akan terjadi *tahshil al-hashil* (mewujudkan sesuatu yang sudah wujud). Pendapat ketiga, dua hukum dengan satu *'illat* diperbolehkan apabila keduanya tidak berlawanan. Dan tidak diperbolehkan manakala bertentangan, seperti *'illat ta'bid* (selamanya) untuk keabsahan jual beli dan batalnya sewa menyewa. Karena sebuah perkara tidak akan serasi dengan dua hal yang bertentangan[27].

وَلِلْإِلْحَاقِ أَنْ لَا يَكُوْنَ ثُبُوْتُهَا مُتَأَخِّرًا عَنْ ثُبُوْتِ حُكْمِ الْأَصْلِ فِيْ الْأَصَحِّ

(Disyaratkan) dalam rangka *ilhaq*, tetapnya 'illat tidak lebih akhir dari tetapnya hukum *ashl*, menurut pendapat *ashah*.

وَأَنْ لَا تَعُوْدَ عَلَى الْأَصْلِ بِالْإِبْطَالِ وَيَجُوْزُ عَوْدُهَا بِالتَّخْصِيْصِ فِيْ الْأَصَحِّ غَالِبًا

Juga (disyaratkan) *'illat* tidak kembali pada hukum *ashl* dengan dampak membatalkan. Namun secara umum *'illat* boleh kembali pada hukum *ashl* dengan dampak mentakhsish, menurut pendapat *ashah*.

وَأَنْ لَا تَكُوْنَ الْمُسْتَنْبَطَةُ مُعَارَضَةً بِمُنَافٍ مَوْجُوْدٍ فِيْ الْأَصْلِ

Dan (disyaratkan), *'illat mustanbathah* tidak ditentang dengan penentang yang menafikan ketetapan *'illat* yang berada dalam *ashl*.

وَأَنْ لَا تُخَالِفَ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا وَلَا تَتَضَمَّنُ الْمُسْتَنْبَطَةُ زِيَادَةً عَلَيْهِ مُنَافِيَةً مُقْتَضَاهُ

Juga (disyaratkan), *'illat* tidak bertentangan dengan nash atau ijma'. Dan *'illat mustanbathah* tidak memuat tambahan atas nash yang menafikan ketetapan nash.

وَأَنْ تَتَعَيَّنَ لَا أَنْ لَا تَكُوْنَ وَصْفًا مُقَدَّرًا وَلَا أَنْ لَا يَشْمَلَ دَلِيْلُهَا حُكْمَ الْفَرْعِ لِعُمُوْمِهِ أَوْ خُصُوْصِهِ

Serta (disyaratkan), *'illat* harus tertentu. Namun (tidak disyaratkan) *'illat* tidak boleh berupa sifat yang *muqaddar* (diandaikan wujudnya). Dan juga (tidak disyaratkan), dalil dari *'illat* tidak boleh mencakup hukum *far'u*, karena keumumannya atau kekhususannya.

SYARAT *ILHAQ* LAINNYA

Di depan sudah disebutkan tiga (3) syarat *ilhaq*, berikutnya ada beberapa syarat yang lain, di antaranya;

4. Tetapnya *'illat* tidak lebih akhir dari tetapnya hukum *ashl*, menurut versi *ashah*. Hal ini baik *'illat* dengan pengertian pemicu hukum atau

[27] *Ibid*, hal. 416

petunjuk hukum. Karena pemicu dan petunjuk sesuatu tidak datang lebih akhir dari hukumnya. Pendapat lain, dari segolongan ulama, tetapnya *'illat* boleh lebih akhir. Hal ini berpijak pada definisi *'illat* sebagai petunjuk hukum. Contoh, ucapan, "Keringat anjing najis seperti air liurnya, karena dianggap menjijikkan". Di sini *'illat* menjijikkan tetap setelah tetapnya kenajisan air liur.

5. *'Illat* tidak kembali pada hukum *ashl* dengan dampak membatalkan. Karena *ashl* adalah sumber dari *'illat,* pembatalan *'illat* pada *ashl* sama dengan pembatalan *'illat* itu sendiri. Contoh, Hanafiyah meng-*'illat*-i kewajiban mengeluarkan kambing dalam zakat dengan menolak kebutuhan orang fakir. Hal ini menjadikan bolehnya mengeluarkan harga kambing, dan akan berakibat tidak wajibnya zakat dengan bentuk tertentu, karena boleh memilih antara kambing dan harganya.

   Kemudian apabila *'illat* kembali pada hukum asal dengan dampak men-*takhsish,* terdapat dua pendapat. Pendapat *ashah,* memperbolehkan, sehingga tidak kembalinya *'illat* pada hukum asal dengan dampak men-*takhsish* tidak perlu disyaratkan. Pendapat kedua, tidak boleh, sehingga hal tersebut disyaratkan. Contoh, meng-*'illat*-i ayat;

   أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ

   "atau kamu telah menyentuh perempuan"

   Bahwa *lamsu* (menyentuh) adalah *madhinnah* (tempat persangkaan) adanya *istimta'* (merasakan kenikmatan). Hal ini mengecualikan wanita-wanita muhrim, maka persentuhan dengan mereka tidak membatalkan wudhu, sebagaimana pendapat yang lebih *dhahir* dari dua *qaul* Imam As-Syafi'i. Versi kedua, wudhunya batal karena mengamalkan keumumannya.

   Sebaliknya apabila *'illat* kembali pada hukum asal dengan dampak menjadikannya umum, maka diperbolehkan secara pasti. Contoh, meng-*'illat*-i HR. Bukhari-Muslim;

   لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ

   "Hendaklah seseorang tidak menghukumi di antara dua orang, sedang dia dalam keadaan emosi"

   Dengan *'illat* membuat keruh pikiran, di mana hal ini memuat juga selain keadaan emosi.

6. *'Illat mustanbathah* tidak ditentang dengan penentang yang menafikan ketetapan *'illat* dan berada dalam *ashl.* Karena dengan keberadaan

penentang tersebut, *'illat* tidak diamalkan kecuali ada faktor yang mengunggulkan. Contoh, ucapan pengikut madzhab Hanafi dalam menafikan kewajiban berniat di malam hari saat puasa Ramadhan, "Puasa Ramadhan adalah puasa yang dituntut tertentu dari setiap mukallaf, maka dapat dilakukan dengan niat sebelum tergelincirnya matahari, seperti puasa sunnah". Kemudian pengikut madzhab Syafi'i menentangnya dengan mengatakan, "Puasa Ramadhan adalah puasa fardhu, maka harus disikapi hati-hati dan tidak didasarkan atas kemudahan, berbeda dengan puasa sunnah". Contoh ini adalah gambaran penentangan secara umum, dan *'illat* tidak menafikan hukum *ashl,* serta tidak berada dalam *ashl.*

Menurut sebagian pendapat, juga disyaratkan tidak ditentang dengan penentang yang menafikan ketetapan *'illat* dan berada dalam *far'u.* Karena tujuan dari tetapnya *'illat* adalah tetapnya hukum pada *far'u,* dan manakala ditemukan perkara yang menafikan dengan disandarkan *qiyas* lain, maka hukum menjadi tidak tetap. Contoh; ucapan pengikut madzhab Syafi'i, "Mengusap sebagian kepala adalah rukun wudhu, maka sunnah mengulanginya tiga kali, seperti membasuh wajah". Kemudian ditentang oleh lawan debat dengan mengatakan, "Mengusap sebagian kepala dalam wudhu adalah usapan dan tidak sunnah diulangi tiga kali, seperti mengusap *khuff* (sepatu musim dingin)." Contoh ini adalah gambaran penentangan secara umum, dan *'illat* tidak menafikan hukum *ashl.* Namun yang saling menafikan adalah ketetapannya, bahwa rukun menetapkan sunnahnya mengulangi tiga kali, dan mengusap menetapkan tidak sunnahnya mengulangi tiga kali.

7. *'Illat* tidak bertentangan dengan nash atau ijma'. Karena keduanya didahulukan dari *qiyas.*

Contoh bertentangan dengan nash; ucapan pengikut madzhab Hanafi, "Wanita menguasai kehormatannya, maka sah nikahnya tanpa ada ijin walinya, disamakan dengan menjual harta dagangannya". Hal ini bertentangan dengan HR. Abi Dawud;

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ

"Setiap wanita yang menikahkan dirinya sendiri, tanpa seijin walinya, maka nikahnya batal"

Contoh bertentangan dengan ijma'; meng-*qiyas*-kan shalat musafir pada puasanya musafir, dalam hal tidak adanya kewajiban, dengan titik temu bepergian yang membuat payah. Hal ini bertentangan dengan ijma' bahwa shalat wajib dilaksanakan oleh musafir.

8. *'Illat mustanbathah* tidak memuat tambahan atas nash, apabila tambahan tersebut menafikan ketetapan nash. Dengan gambaran, nash menunjukkan sebuah sifat menjadi *'illat,* kemudian penggalian ijtihad (*istinbath*) menambahkan batasan yang menafikan nash. Maka *istinbath* tidak diamalkan, karena nash harus didahulukan.
9. *'Illat* harus tertentu (teridentifikasi dengan jelas) atau berbentuk sifat tertentu, menurut versi *ashah.* Sehingga sifat yang *mubhamah* (tidak jelas) tidaklah mencukupi. Hal ini karena *'illat* adalah acuan dalam *ta'diyah* (penjalaran hukum) yang menjadi faktor penting bagi keberadaan qiyas sebagai sebuah dalil. Dan sebagian dari kriteria dalil adalah harus *mu'ayyan* (teridentifikasi jelas), termasuk *'illat* yang menjadi acuannya.

SYARAT *ILHAQ* YANG DIPERSELISIHKAN

Berikut ini beberapa syarat *ilhaq* yang masih diperselisihkan;

1. *'Illat* tidak boleh berupa sifat yang *muqaddar* atau diandaikan wujudnya. Menurut pendapat *ashah,* tidak disyaratkan. Contoh, menetapkan *'illat* dari bolehnya *tasharruf* dengan kepemilikan[28], dimana hal ini adalah makna *syar'iy* yang diandaikan ada dalam sebuah obyek. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan. Pendapat ini diunggulkan dalam Jam'u Al-Jawami' senada dengan pendapat Imam Ar-Razi.
2. Dalil dari *'illat* tidak boleh mencakup hukum *far'u,* dengan keumumannya atau kekhususannya. Menurut pendapat *ashah,* hal ini tidak disyaratkan. Karena adanya dalil lebih dari satu tidak dilarang. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan. Karena apabila dalil dari *'illat* mencakup hukum *far'u,* maka dalil tersebut mencukupi dan tidak butuh lagi pada qiyas.

   Contoh ketercakupan karena keumumannya, contohnya adalah hadis riwayat Imam Muslim:

   الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ

   Makanan dijualbelikan / dibarter) dengan makanan haruslah sama kadarnya.

   Hadis ini menunjukkan ke-*'illat*-an faktor "makanan". Sehingga jika gandum *burr* ditetapkan statusnya sebagai komoditas *ribawi* berdasar

[28] Terkait dengan contoh ini, Imam Ar-Razi sebenarnya tidak menolak *ta'lil* dengan "kepemilikan" atas adanya kemutlakan *tasharruf.* Beliau hanya tidak sependapat bahwa kepemilikan adalah sesuatu yang *muqaddar,* dan menurutnya, kepemilikan adalah sesuatu yang *muhaqqaq* (dikukuhkan secara nyata).

hadis di atas, maka apel tidak perlu diqiyaskan pada gandum *burr* dalam status hukum *ribawi*-nya karena adanya *jâmi'* berupa faktor "makanan". Karena status ribawi dalam apel bisa disimpulkan langsung dari dalil *nash*. Karenan ungkapan "*ath-tha'âm*" atau "makanan" memiliki cakupan umum, yang juga mencakup "apel".

Sedangkan contoh ketercakupan karena kekhususan adalah hadis riwayat Ibnu Majah berikut:

مَنْ قَاءَ أَوْ رَعَفَ فَلْيَتَوَضَّأْ

Barangsiapa muntah atau mimisan, maka berwudlulah!

Hadis ini menunjukkan ke-*'illat*-an faktor "sesuatu yang keluar yang najis" dalam membatalkan wudlu, menurut ulama' Hanafiyyah. Maka, bagi kalangan ini, tidak perlu meng-*qiyas*-kan "muntah" atau "mimisan" pada "sesuatu yang keluar dari dua saluran", dengan *jami'* "sesuatu yang keluar yang najis", karena pijakan hukum telah tercukupi dari teks hadis. Sedangkan kalangan ulama' yang membolehkan qiyas dalam permasalahan semacam ini, berdalih bahwa ketercukupan dengan nash sehingga tidak membutuhkan qiyas, tidak lantas diartikan bahwa qiyas harus diabaikan. Karena boleh saja terjadi, ada dua dalil untuk sebuah *madlûl*[29].

وَلَا الْقَطْعِ فِيْ الْمُسْتَنْبِطَةِ بِحُكْمِ الْأَصْلِ وَلَا الْقَطْعِ بِوُجُوْدِهَا فِيْ الْفَرْعِ وَلَا انْتِفَاءِ مُخَالَفَتِهَا مَذْهَبَ الصَّحَابِيِّ وَلَا انْتِفَاءِ الْمُعَارِضِ لَهَا فِيْ الْأَصَحِّ

(Tidak disyaratkan) dalam *'illat mustanbathah* memastikan hukum *ashl* dan memastikan keberadaannya dalam *far'u*. Juga (tidak disyaratkan), *'illat mustanbathah* tidak bertentangan dengan madzhab seorang shahabat, serta tidak adanya penentang pada *'illat* tersebut.

وَالْمُعَارِضُ هُنَّا وَصْفٌ صَالِحٌ لِلْعِلِيَّةِ كَصَلَاحِيَّةِ الْمُعَارَضِ وَمُفْضٍ لِلْاِخْتِلَافِ فِيْ الْفَرْعِ كَالطُّعْمِ مَعَ الْكَيْلِ فِيْ الْبُرِّ فِيْ التُّفَاحِ

Penentang di sini adalah sifat yang layak dijadikan *'illat*, setingkat dengan kelayakan *'illat* yang ditentang, serta mengakibatkan perbedaan dalam *far'u*. Seperti sifat makanan berbarengan dengan takaran pada gandum, dalam kasus apel.

KETENTUAN '*ILLAT MUSTANBATHAH*

Dalam *'illat mustanbathah* ada beberapa ketentuan yang diperdebatkan.

[29] *Ibid*, hal. 417-421, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 289-297

1. Pendapat *ashab*, tidak disyaratkan memastikan hukum *ashl,* dengan gambaran dalilnya harus bersifat *qath'iy,* baik Al-Qur'an, sunnah mutawatir, atau ijma' *qath'iy*.
2. Pendapat *ashah,* tidak disyaratkan tidak adanya penentangan *'illat mustanbathah* atas madzhab shahabat. Karena madzhab shahabat bukanlah hujjah. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan, karena secara *dhahir,* madzhab shahabat bersandarkan dalil nash yang menjadi sumber penggalian *'illat.*
3. Pendapat *ashah,* tidak disyaratkan memastikan keberadaannya dalam *far'u.* Dan dicukupkan adanya dugaan atas *'illat mustanbathah* dan atas hukum *ashl.* Karena tujuan akhir dari ijtihad dalam perkara yang dituju adalah mengamalkannya. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan, karena dugaan akan melemah sebab banyaknya mukaddimah, bahkan terkadang hilang.
4. Pendapat *ashah,* tidak disyaratkan terlepas dari adanya penentang (*al-mu'aridh*), berpijak pada diperbolehkannya penetapan dua *'illat* dalam satu hukum, sebagaimana pendapat jumhur. Pendapat kedua, hal tersebut disyaratkan, berpijak pada dilarangnya penetapan dua *'illat* dalam satu hukum. Dan juga karena mengamalkan *'illat* harus disertai faktor yang mengunggulkannya.

MAKSUD *AL-MU'ARIDH*

Penentang (*al-mu'aridh*) di sini adalah sifat yang layak dijadikan *'illat,* setingkat dengan kelayakan *'illat* yang mengakibatkan terjadinya perbedaan antara dua orang yang berdebat dalam *far'u.*

Contoh, sifat makanan berbarengan dengan takaran dalam gandum. Masing-masing dari sifat makanan dan takaran layak dijadikan *'illat* dari keharaman riba, dimana salah satunya tidak menafikan yang lain, hanya saja permasalahan kemudian berubah menjadi perbedaan antara dua orang yang berdebat dalam kasus apel. Menurut kalangan Syafi'iyyah apel adalah *ribawi,* seperti gandum dengan *'illat* sifat makanan. Menurut lawan debat yang menentang bahwa *'illat*-nya adalah takaran, apel bukan *ribawi,* karena tidak adanya takaran dalam apel. Masing-masing butuh untuk mengunggulkan *'illat*-nya atas *'illat* yang lain, agar klaim hukum pada *far'u* dapat ditetapkan[30].

[30] *Ibid,* hal. 422, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 297

وَالْأَصَحُّ لَا يَلْزَمُ الْمُعْتَرِضَ نَفْيُ وَصْفِهِ عَنِ الْفَرْعِ وَلَا إِبْدَاءُ أَصْلٍ	Menurut pendapat *ashab, mu'taridh* (pengkritisi dalil) tidak harus menafikan sifat yang digunakannya dari *far'u,* dan tidak harus menampilkan dalil penguat.
وَلِلْمُسْتَدِلِّ الدَّفْعُ بِالْمَنْعِ وَبِبَيَانِ اسْتِقْلَالِ وَصْفِهِ فِيْ صُوْرَةٍ وَلَوْ بِظَاهِرٍ عَامٍ إِنْ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِلتَّعْمِيْمِ وَبِالْمُطَالَبَةِ بِالتَّأْثِيْرِ أَوِ الشِّبْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ سِبْرًا	Dan bagi *mustadil* (pemapar dalil) berhak menolak sanggahan dengan mencegah keberadaan sifat, menjelaskan kemandirian sifat lain dalam satu bentuk kasus, meskipun penjelasan tersebut menggunakan dalil dhahir yang bersifat umum, apabila mustadil tidak menjelaskan atas keumumannya. Juga dengan menuntut penyanggah menyampaikan *ta'tsir* (pengaruh) atau *syabah* (kemiripan) dari sifat, apabila dalil mustadil dalam menetapkan *'illat* bukan *sabru.*
وَلَوْ قَالَ ثَبَتَ الْحُكْمُ مَعَ انْتِفَاءِ وَصْفِكَ لَمْ يَكْفِ وَإِنْ وُجِدَ مَعَهُ وَصْفُهُ	Apabila *mustadil* mengatakan pada *mu'taridh,* "Hukum telah tetap dalam kasus ini, serta sifat yang kamu sampaikan tidak ada", maka ucapan ini tidak cukup sebagai penolakan, meskipun berbarengan dengan tidak adanya sifat tersebut, sifat dari *mustadil* ditemukan.

MENAFIKAN SIFAT DARI *FAR'U* BAGI *MU'TARIDH*

Menurut pendapat *ashab,* dalam melakukan kritik terhadap dalil *mustadill* (pemapar dalil), *mu'taridh* (pengkritisi dalil) tidak harus menafikan sifat yang digunakannya dari *far'u* secara mutlak, baik menjelaskan perbedaan antara *ashl* dan *far'u* atau tidak. Karena sudah terwujudnya tujuan *mu'taridh* berupa meruntuhkan sifat yang dijadikan *'illat* oleh *mustadil* hanya dengan melakukan penentangan. Contoh;

Mustadill : Gandum adalah *ribawi* karena sifat makanan. Maka apel di-*qiyas*-kan padanya.

Mu'taridh : *'Illat*-nya menurutku adalah takaran. (Tidak harus menambahkan kata-kata, "Dan takaran tidak ditemukan pada apel")

Pendapat kedua, *mu'taridh* harus menafikannya secara mutlak. Agar berfaidah meniadakan hukum dari *far'u* yang menjadi tujuan utama.

Pendapat ketiga, *mu'taridh* harus menafikannya, apabila dia menjelaskan perbedaan *ashl* dan *far'u* dari sisi hukum. Contoh, *mu'taridh* mengatakan, "Tidak ada riba dalam apel, beda halnya dengan gandum", kemudian dia menentang penetapan sifat makanan sebagai *'illat* pada *ashl,* dengan mengatakan, "*'Illat*-nya adalah takaran". Karena dengan menjelaskan perbedaan *ashl* dan *far'u,* maka *mu'taridh* menyanggupi

menafikan sifat yang digunakannya dari *far'u,* meskipun sebenarnya hal itu pada awalnya tidak wajib.

Kemudian *mu'taridh* tidak harus menampilkan dalil penguat sifat yang digunakannya untuk menentang, agar supaya dipertimbangkan. menurut pendapat terpilih. Pendapat kedua, hal tersebut harus dilakukan, sampai penentangannya diterima. Contoh, *mu'taridh* mengatakan, "*'Illat* dalam gandum adalah sifat makanan, bukan *qût* (makanan pokok), dengan dalil garam, maka apel adalah ribawi". Namun hal ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa menentang dengan sifat yang layak dijadikan *'illat,* sudah mencukupi guna menghasilkan tujuan berupa meruntuhkan sifat yang dimunculkan *mustadil*[31].

TEKHNIS MENOLAK PENENTANGAN BAGI *MUSTADIL*

Bagi *mustadil* (pemapar dalil) berhak menolak penentangan yang dilakukan *mu'taridh* dengan salah satu dari tiga macam metode.

1. Mencegah keberadaan sifat yang digunakan menentang di dalam *ashl,* meskipun dengan *qadh* (mencacat ke-*'illat*-an sifat tersebut). Contoh, dalam menolak penentangan sifat makanan (*thu'mu*) dengan takaran pada semisal buah pala, *mustadil* mengatakan, "Saya tidak menerima buah pala termasuk perkara yang ditakar, karena acuan yang digunakan adalah kebiasaan di masa Nabi SAW. Dan saat itu buah pala ditimbang atau dicacah".

   Atau dengan cara mencacat kelayakan sifat yang digunakan menentang dengan menjelaskan kesamarannya. Contoh, dalam masalah wajibnya *had* dalam zina, *mustadil* mengangkat *'illat* bahwa hal tersebut adalah memasukkan kelamin ke dalam kelamin yang diharamkan syara' dan sudah memicu hasrat normal. Lalu *mu'taridh* menyanggah, bahwa *'illat*-nya adalah adanya pembuahan. Maka *mustadil* berhak mencacat bahwa hal tersebut samar (abstrak). Atau mencacat ketidak terukurannya. Contoh, dalam masalah bolehnya meng-*qashar* shalat, *mustadil* mengangkat *'illat* berupa bepergian dua *marhalah* atau lebih. Lalu *mu'taridh* mengatakan, bahwa *'illat*-nya adalah *masyaqqah* (kepayahan). Maka *mustadil* berhak mencacat bahwa hal tersebut tidak terukur. Atau dengan hal-hal lain yang tergolong perusak *'illat.*
2. Menjelaskan kemandirian sifat dari *mustadil* dalam sebuah kasus, meskipun penjelasan tersebut menggunakan dalil *dhahir* yang bersifat umum, seperti dengan ijma', nash *qath'iy* atau dalil *dhahir* yang

[31] *Ibid,* hal. 423

khusus. Hal ini manakala *mustadil* tidak menjelaskan keumumannya. Contoh; *mustadil* menjelaskan kemandirian *'illat* sifat makanan yang ditentang dengan *'illat* takaran pada sebuah kasus, dengan dalil *dhahir* yang bersifat umum, berupa hadits riwayat Imam Muslim;

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْلٍ

"Menjual makanan dibeli dengan makanan, dengan sama kadarnya"

Dalam hal ini *'illat* yang mandiri didahulukan dari yang lain. Namun apabila *mustadil* menjelaskan keumuman dari dalil, seperti dengan mengatakan, "Sifat riba setiap makanan menjadi tetap", maka dia sudah keluar dari konteks penetapan hukum melalui metode *qiyas* (dimana dia dalam posisi menolak penentangan), menuju penetapan hukum berdasarkan nash umum. Sehingga penentangan terlepas dari cacat, dan *qiyas* menjadi tidak sempurna.

3. Menuntut pihak *mu'taridh* menyampaikan *ta'tsir* (pengaruh) atau *syabah* (kemiripan) dari sifat yang digunakan menentang, apabila dalil *mustadil* dalam menetapkan *'illat* bukan *sabru wa taqsim.* Bisa jadi berupa dalil *munasib* atau *syabah,* agar tercapai penentangan dengan dalil sesamanya. Dan apabila dalil yang digunakan adalah *sabru,* maka dengan sekedar murni kemungkinan, sudah dapat menjadikannya cacat. Contoh, diucapkan bagi *mu'taridh* yang menentang *'illat* makanan pokok dengan sifat takaran, "Kenapa kamu mengatakan bahwa takaran memiliki pengaruh?". Dan menjadi tugas *mu'taridh* menjawab bahwa takaran memiliki pengaruh dengan sebuah dalil. Namun jika *mu'taridh* tidak menjawab, maka penentangan menjadi tertolak.

TEKHNIS PENOLAKAN YANG TIDAK MENCUKUPI

Selanjutnya apabila *mustadil* mengatakan pada *mu'taridh*, "Hukum telah tetap dalam kasus ini, serta sifat yang kamu pertentangkan atas sifatku tidak ada", maka ucapan ini tidak cukup sebagai penolakan. Meskipun berbarengan dengan tidak adanya sifat *mu'taridh*, sifat dari *mustadil* ditemukan. Karena seumpama sifat *mustadil* ditemukan, maka keduanya setara karena sama-sama sifatnya tidak ditemukan. Juga berpijak pada bolehnya menetapkan dua *'illat* untuk satu hukum secara mutlak. Pendapat kedua, mencukupi sebagai penolakan apabila sifat *mustadil* ditemukan. Hal ini berpijak pada larangan menetapkan dua *'illat* untuk satu hukum.

Pendapat kedua ini dishahihkan dalam Jam'u Al-Jawami'. Dan dari dasar inilah kemudian disimpulkan, bahwa dalam persoalan dimana

sifat dari *mustadil* tidak ditemukan dalam kasus, maka *mustadil* dinyatakan terputus argumentasinya, karena dirinya mengakui bahwa sifatnya juga dianulir. Hal ini manakala sifat *mustadil* menyamai *mu'taridh* dalam aspek yang membuatnya cacat. Juga karena tidak adanya *in'ikas* (hukum tidak ada sebab sifat tidak ada), dimana dalam hal ini hukum tetap ada manakala sifat tidak ada. Alasan kedua ini (tidak adanya *in'ikas*) sebenarnya tidak berimplikasi putusnya argumentasi *mustadil*, dan disebutkan hanya untuk memperkuat alasan pertama[32].

وَلَوْ أَبْدَى الْمُعْتَرِضُ مَا يَخْلُفُ الْمُلْغَي سُمِيَ تَعَدُّدَ الْوَضْعِ وَزَالَتْ فَائِدَةُ الْإِلْغَاءِ مَا لَمْ يُلْغِ الْمُسْتَدِلُّ الْخُلْفَ بِغَيْرِ دَعْوَى قَصُوْرِهِ أَوْ ضَعْفِ مَعْنَى الْمَظِنَّةِ وَسَلَّمَ أَنَّ الْخُلْفَ مَظِنَّةٌ وَقِيْلَ دَعْوَاهُمَا إِلْغَاءٌ

Apabila *mu'taridh* memunculkan sifat lain pengganti sifat yang dianulir, maka dinamakan *ta'addud al-wadh'i* (peletakan ganda). Dan berakibat hilangnya faidah dari penganuliran (*ilgha'*). Hal ini selama *mustadil* tidak menganulir sifat pengganti tersebut dengan selain klaim atas keterbatasannya atau mengklaim lemahnya makna *madzinnah* (tempat persangkaan). Pendapat lain menyatakan, bahwa dua klaim tersebut sebagai *ilgha'* (penganuliran).

TA'ADDUD AL-WADH'I

Seandainya terjadi dalam sebuah kasus, sifat yang disampaikan *mu'taridh* dianulir oleh *mustadil*, kemudian *mu'taridh* memunculkan sifat lain menggantikan sifat yang dianulir, maka hal ini dinamakan *ta'addud al-wadh'i* (peletakan ganda). Karena berulangkalinya peletakan dasar pijakan hukum, berupa sebuah sifat setelah sifat yang lain.

Dampak yang ditimbulkan dari pemunculan sifat pengganti ini adalah hilangnya faidah dari penganuliran (*ilgha'*), yakni terlepasnya sifat *mustadil* dari cacat. Hal ini selama *mustadil* tidak menganulir sifat pengganti tersebut dengan beberapa metode *ilgha'* (penganuliran), selain metode klaim atas keterbatasan sifat (tidak menjalarnya sifat) atau klaim lemahnya makna *madzinnah* (tempat persangkaan).

Pendapat lain, dua metode klaim tersebut merupakan *ilgha'* (penganuliran). Dan apabila *mustadil* menganulir sifat pengganti dengan selain dua klaim di atas, maka faidah penganuliran (*ilgha'*) yang pertama tetap ada.

[32] *Ibid,* hal. 424-425 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 255-257

Contoh;

Mustadill : Kontrak *aman* (suaka hukum) budak sah bagi kafir harbi, seperti orang merdeka dengan titik temu islam dan berakal. Karena dua hal ini *madhinnah* menampakkan kemashlahatan iman dari pemberian suaka hukum.

Mu'taridh : Sifat merdeka adalah bagian (juz) dari *'illat,* dan *'illat* keabsahan pemberian kontrak *aman* adalah islam, berakal dan merdeka. Karena merdeka adalah *madhinnah* konsentrasi dalam analisa, beda halnya dengan budak yang sibuk melayani tuannya.

Mustadill : Namun kita sepakat, tanpa sifat merdeka, kontrak *aman* sah dilakukan oleh budak yang diijinkan berperang (Ini tahapan *ilgha'*)

Mu'taridh Ijin dalam hal ini menggantikan sifat merdeka. Karena adanya ijin merupakan *madhinnah* mencurahkan kemampuan dalam analisa atas kemashlahatan berperang dan iman, sebab tidak ada kesibukan lain (Ini tahapan memunculkan sifat pengganti)

Kemudian apabila *mustadil* kembali menganulir sifat pengganti yang dimunculkan *mu'taridh,* maka faidah penganuliran (*ilgha'*) pertama tidak hilang. Namun sekali lagi bagi *mustadil* boleh menganulir dengan metode apapun selain dengan klaim keterbatasan *'illat* (tidak menjalarnya *'illat*) dan klaim lemahnya makna *madhinnah*[33].

وَلَا يَكْفِيْ رُجْحَانُ وَصْفِ
الْمُسْتَدِلِّ وَقَدْ يَعْتَرَضُ بِاخْتِلَافِ
جِنْسِ الْحِكْمَةِ وإِنِ اتَّحَدَ الْجَامِعُ
فَيُجَابُ بِحَذْفِ خُصُوْصِ الْأَصْلِ
عَنِ الْاِعْتِبَارِ
وَالْعِلَّةُ إِذَا كَانَتْ وُجُوْدَ مَانِعٍ أَوِ
انْتِفَاءَ شَرْطٍ لَا تَسْتَلْزِمُ وُجُوْدَ
الْمُقْتَضَى فِيْ الْأَصَحِّ

Keunggulan sifat dari *mustadil* tidak cukup digunakan untuk menolak penentangan. Dan terkadang *mustadil* disanggah dengan perbedaan jenis hikmah dalam *ashl* dan *far'u,* meskipun titik temu *ashl* dan *far'u* tunggal (sama). Sanggahan ini dijawab dengan membuang sifat khusus *ashl* untuk diperhitungkan dalam *'illat.*

Sedangkan *'illat,* apabila berbentuk wujudnya *mani'* (penghalang), atau tidak adanya syarat, maka tidak selalu berimplikasi pada wujudnya penuntut terjadinya hukum, menurut pendapat *ashah.*

---

[33] *Ibid,* hal. 425-427, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 301-302

KEUNGGULAN SIFAT *MUSTADIL* DALAM PENOLAKAN

Dalam konteks penentangan (*mu'aradhah*) pada *ashl,* keunggulan sifat dari *mustadil* disebabkan faktor lebih sesuai, atau lebih mirip dibanding sifat *mu'aradhah* dari *mu'taridh* tidak cukup digunakan untuk menolaknya. Hal ini manakala berpijak pada pendapat yang memperbolehkan terjadinya banyak *'illat,* sehingga masing-masing dari dua sifat tersebut merupakan *'illat.* Pendapat kedua, hal tersebut sudah mencukupi. Berpijak pada larangan terjadinya banyak *'illat.* Dimana pendapat kedua ini diunggulkan dalam Jam'u Al-Jawami'.

PENENTANGAN BENTUK LAIN

Sesekali dalam konteks *mu'aradhah, mustadil* ditentang oleh *mu'taridh* dengan perbedaan jenis hikmah atau mashlahat dalam *ashl* dan *far'u,* meskipun titik temu *ashl* dan *far'u* tunggal. Bagi *mustadil,* penentangan ini bisa ditangkal dengan membuang sifat khusus *ashl* supaya tidak diperhitungkan dalam *'illat* dengan menggunakan metode pembatalan (akan dibahas pada bab khusus)[34], hingga dapat diterima bahwa *'illat*-nya hanyalah kadar yang mempertemukan antara *ashl* dan *far'u,* tidak menyertakan sifat khusus *ashl.*

Contoh;

Mustadill : Pelaku sodomi dikenakan *had* seperti pezina, dengan titik temu, keduanya adalah perbuatan memasukkan kelamin pada kelamin lain yang secara alami mengundang hasrat dan diharamkan syariat.

Mu'taridh : Hikmah diharamkannya sodomi adalah mengantisipasi kebejatannya, sedangkan dalam keharaman zina adalah mencegah percampuran keturunan. Hikmah keduanya berbeda, maka hukum keduanya pun bisa jadi berbeda, dengan maksud *as-Syari'* membatasi *had* hanya pada zina. Sehingga sifat khusus zina diperhitungkan dalam *'illat* hukum *had.* Bisa saja dikatakan, "Pezina dikenai *had,* karena dia memasukkan kelamin pada kelamin lain dengan cara zina".
(Ini tahapan penentangan)

Mustadill : Ucapan, "Dengan cara zina" tidak bisa difahami terbalik, bahwa memasukkan kelamin pada kelamin lain selain dengan cara zina tidak dikenai *had.* Sehingga *'illat*- nya

---

[34] Sebagian metode ini ada dalam *sabru wa taqsim,* termasuk di antaranya menyatakan bahwa sebuah sifat tidak bisa di-*mafhum.*

adalah titik temu antara zina dan sodomi di atas, tidak karena zina itu sendiri.

(Ini tahapan jawaban dengan menggunakan metode pembatalan dalam *sabru wa taqsim*)

'ILLAT ATAS TIDAK ADANYA HUKUM

Pembahasan terdahulu sudah mengupas secara tuntas persoalan *'illat* yang berimplikasi penetapan sebuah hukum (*li tsubut al-hukm*). Kali ini akan dibahas persoalan *'illat* yang berimplikasi peniadaan sebuah hukum.

'Illat bentuk kedua di atas, manakala berbentuk perwujudan *mani'* (penghalang), seperti kebapakan dari pembunuh yang meniadakan *qishas* sebab membunuh anaknya, atau berbentuk ketiadaan syarat, seperti tidak memiliki sifat *ihshan* (terjaga) pada wanita perawan yang meniadakan *rajam* sebab berzina, dalam kaitan ini apakah bentuk tersebut berimplikasi pada wujudnya *muqtadhi* (*'illat* yang menuntut adanya hukum)?

1. Pendapat *ashah*, tidak menetapkan wujudnya *muqtadhi*. Karena tidak adanya hukum, selain sebab tidak wujudnya *muqtadhi,* bisa juga sebab wujudnya *mani'* atau ketiadaan syarat.
2. Pendapat kedua, menetapkan wujudnya *muqtadhi*. Karena jika *muqtadhi* dimungkinkan tidak wujud, maka tidak adanya hukum tentunya disebabkan tidak wujudnya *muqtadhi,* bukan karena wujudnya *mani'* atau ketiadaan syarat.

Contoh; manakala *'illat* tidak di-*qishas*-nya bapak sebab membunuh anaknya adalah sifat kebapakan, maka menurut versi *ashah*, hal ini tidak menetapkan wujudnya pembunuhan yang menuntut (*muqtadhi*) adanya *qishas,* akan tetapi tidak adanya *qishas* di-*'illat*-i dengan sifat kebapakan, meskipun pembunuhan tidak wujud. Namun menurut pendapat kedua, tidak adanya *qishas* tidak boleh di-*'illat*-i dengan sifat kebapakan, karena tidak adanya *qishas* adalah sebab tidak wujudnya pembunuhan, dikarenakan tidak adanya *muqtadhi,* bukan karena wujudnya *mani'* berupa sifat kebapakan[35].

[35] *Ibid,* hal. 428, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 392 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 304-305

METODE PENCARIAN '*ILLAT*

مَسَالِكُ العِلَّةِ

الْأَوَّلُ الْإِجْمَاعُ (Metode Pencarian ilat) yang *pertama* adalah ijma'.

PENGERTIAN DAN MACAM *MASÂLIK AL-'ILLAT*

Masâlik al-'illat (metode pencarian *'illat*) adalah:

الطُّرُقُ الدَّالَّةُ عَلَى عِلِّيَّةِ الشَّيْءِ

"Teori yang dapat menunjukkan sebuah sifat sebagai 'illat"[1]

Dalam menginventarisir *masâlik al-'illat*, para ulama melontarkan beragam pendapat. Sebagian pendapat mengatakan, ada sembilan macam metode pencarian *'illat*, ada pula yang mengatakan sepuluh.[2] Terlepas dari silang pendapat mengenai jumlah *masâlik al-'illat* di atas, dalam buku ini akan menguraikan penjelasan secara terperinci mengenai 10 macam *masâlik al-'illat* berdasarkan jumlah dan urutan yang tertera dalam kitab Matan Lubb Al-Ushul.

NO	NAMA	NO	NAMA
1	*Ijma*	6	*Sabah*
2	*Nash*	7	*Dauran*
3	*Ima'*	8	*Thardu*
4	*Sabru wa Taqsim*	9	*Tanqikhul al-Manat*
5	*Munasabah*	10	*Ilghaul al-Fariq*

PERTAMA ; IJMA'

Urutan *pertama* dari beberapa macam masalikul *'illat* adalah ijma', maksudnya ialah sebuah metode pencarian *'illat* berdasarkan ketetapan ijma'.

Seperti HR. Bukhari-Muslim:

لَا يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ ، وَهُوَ غَضْبَانُ

"Seseorang tidak boleh memberi keputusan antara dua orang (yang berperkara) dalam keadaan ia sedang marah".

---

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 428 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal. 393

[2] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* hal. 628 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 262

Dari rangkaian hadits di atas, para ulama telah bersepakat (ijma') untuk menetapkan تَشْوِيْشُ الغَضَبِ لِلفِكْرِ (mengacaukannya kondisi marah pada kejernihan analisa) sebagai *'illat* hukum. Dan beberapa faktor pemicu kacaunya kejernihan analisa lainnya, seperti kondisi terlalu lapar dan kenyang, diqiyaskan pada kondisi marah[3].

Contoh lain, ijma' bahwa *'illat* didahulukannya saudara laki-laki sekandung dari saudara laki-laki sebapak dalam pewarisan adalah adanya percampuran dua nasab pada saudara sekandung. Dan masalah perwalian nikah, imam shalat jenazah, dan yang lain, diqiyaskan pada pewarisan[4].

الثَّانِيْ النَّصُ الصَّرِيْحُ كَلِعِلَّةِ كَذَا فَلِسَبَبٍ فَمِنْ أَجْلِ فَنَحْوِ كَيْ وَإِذَنْ وَالظَّاهِرُ كَاللَّامِ ظَاهِرَةً فَمُقَدَّرَةً فَالْبَاءُ فَالْفَاءُ فِيْ كَلَامِ الشَّارِعِ فَالرَّاوِيِّ الْفَقِيْهِ فَغَيْرِهِ فَإِنَّ وَإِذْ وَمَا مَرَّ فِيْ الْحُرُوْفِ	(Metode pencarian *'illat*) kedua adalah *nash as-sharih*, seperti لِعِلَّةِ كَذَا (karena alasan demikian), لِسَبَبِ كَذَا (karena sebab demikian), lafadz مِنْ أَجْلِ (oleh karena), sesama كَيْ (supaya), dan lafadz إِذَنْ. Dan nash yang *dhahir*, seperti huruf لَامْ (*lâm*) secara ditampakkan dan yang dikira-kirakan. Kemudian huruf بَاءْ (bâ'), huruf fâ' dalam redaksi ungkapan syari', (fâ') dari perawi yang ahli fiqh, kemudian (perawi) yang bukan ahli fiqh. Kemudian إِنَّ dan إِذْ dan huruf yang telah lewat dalam pembahasan beberapa huruf.

KEDUA ; *NASH SHARIH*

Urutan *kedua* dari *masâlik al- illat* adalah *nash*, maksudnya bahwa *nash* sendirilah yang menerangkan bahwa suatu sifat merupakan *'illat*-nya hukum dari suatu peristiwa.

Petunjuk berupa *nash* dapat dipilah dalam dua bentuk:

a. *Sharîh* (Eksplisit).
   Penunjukan *nash* secara *sharîh* ialah bahwa *nash* secara tekstual menunjukkan *'illat* dengan jelas dan pasti (*qath'i*), sekira tidak mungkin untuk diarahkan pada selain *'illat*. Seperti;
   - Lafadz لِعِلَّةِ كَذَا (karena alasan demikian)

---

[3] Berpijak dari pembahasan *illat* haruslah memuat sebuah hikmah, maka menurut Imam Nashr, *illat* dalam hadist di atas adalah غَضَبٌ (sifat emosi), sedangkan تَشْوِيْشٌ (mengacaukannya kemarahan pada kejernihan analisa) berstatus sebagai hikmah bukan sebagai *illat*. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 305.

[4] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 428

- Lafadz لِسَبَبِ كَذَا (karena sebab demikian)
- Lafadz مِنْ أَجْلِ (oleh karena).
- Lafadz لِأَجْلِ (oleh karena) sebagaimana firman Allah Swt:

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيْلَ (المائدة : ٣٦)

"Oleh karena itu kami tetapkan (suatu hukum) atas Bani Israil".

Arti yang tersirat dalam ayat di atas berikut runtutan peristiwanya, dapat dikatakan bahwa alasan Allah mensyariatkan hukuman *qishâsh* adalah karena tindakan anak turun Adam AS. yang membunuh saudaranya. Sedangkan tujuan dari pensyari'atan *qishâsh* adalah untuk menjaga kedamaian umat manusia.

- Lafadz كَيْ (supaya) ataupun كَيْ لا (supaya jangan), seperti:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (الحشر : ٧)

"Supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja dari kamu"

- Lafadz إِذَنْ, seperti:

إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ (الإسراء : ٧٥)

"Kalau terjadi demikian, sungguh Kami akan rasakan kepadamu (siksaan) berlipat ganda di dunia ini dan begitu pula siksaan berlipat ganda sesudah mati"[5]

b. *Ad-Dhahir*

Ad-Dhahir yaitu petunjuk *nash* yang ada peluang kecil untuk diarahkan pada selain *'illat*. Seperti :

- Huruf لَامْ (*lâm*) yang tertera dalam bunyi teks, seperti yang termuat dalam firman Allah Swt:

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوْرِ (ابراهيم : ١)

"Kitab yang Kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang".

- Huruf لَامْ (*lâm*) secara *taqdiri* (dikira-kirakan). Contoh;

وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ.......أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ (القلم : ١٠، ١٤)

"Dan janganlah kamu ikuti Setiap orang yang banyak bersumpah lagi hina … Karena Dia mempunyai (banyak) harta dan anak"

[5] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 429, DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* hal. 630 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 263

- Huruf بَاءٌ (*bâ'*).

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنتَ لَهُمْ (آل عمران:١٥٩)

"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka".

- Huruf فَاءٌ (*fâ*) yang tertera pada perkataanya *Syari'*, dalam hal ini dapat dipetakan dalam dua bentuk:
  1) Masuk dalam hukum yang disebutkan setelah sifat yang pantas dijadikan *'illat*, seperti dalam Al-Qur'an :

  وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا (المائدة : ٣٨)

  "Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan potonglah kedua tangannya"

  2) Masuk dalam sifat yang pantas bagi hukum sebelumnya, seperti dalam HR. Bukhari-Muslim:

  لَا تُمِسُّوهُ طِيبًا ولاَ تُخَمِّرُوْا رَأْسَهُ فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلَبِّيًا

  "Janganlah kamu menyentuhkan wewangian pada orang sedang ber-ihram Janganlah kamu menutupi kepalanya (yakni orang yang meninggal dalam keadaan sedang ber-ihram), karena dia akan dibangkitkan pada hari kiamat dalam keadaan ber-talbiyah".

- Huruf فَاءٌ (*fâ*) dari ungkapan seorang perawi Hadits yang menyandang gelar al-faqih[6], seperti perkataan Imran bin Hushain dalam HR. Abu Dawud dan lainnya:

  سَهَا رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ فَسَجَدَ

  "Rasulullah pernah lupa saat melakukan shalat, kemudian beliau melakukan sujud".

- Huruf فَاءٌ (*fâ*) dari ungkapan seorang perawi yang tidak memiliki gelar al-Faqih.

  Dua macam terakhir ini, menurut pendapat pertama, hanya masuk dalam hukum. Menurut sebagian Muhaqqiqin, hanya masuk dalam sifat. Karena perawi menceritakan sesuatu yang terespons oleh panca indra, dan hal ini hanyalah *mahkum bih,* yaitu sifat. Beda halnya dengan hukum yang tidak terespons panca indra.

[6] Yang dikendaki perawi ahli fiqh yaitu mujtahid. lihat Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal 264

- Huruf إِنَّ (*inna*) dengan dibaca *kasrah hamzah*-nya dan *tasydîd* (ganda) pada *nun*-nya. Seperti dalam firman Allah SWT:

رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ

(Nuh berkata:) "Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorangpun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal....(QS. An-Nuh 26-27).

- Huruf إِذْ sebagai mana pada perkataan di bawah ini:

ضَرَبْتُ الْعَبْدَ إِذْ أَسَاءَ

"Saya memukul hamba sahaya di saat dia melakukan kejahatan".

- Huruf-huruf yang mengandung arti *ta'lil* (alasan) sebagaimana yang telah diulas pada pembahasan yang telah lewat.[7]

الثَّالِثُ الْإِيْمَاءُ وَهُوَ اقْتِرَانُ وَصْفٍ مَلْفُوْظٍ بِحُكْمٍ وَلَوْ مُسْتَنْبَطًا لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلتَّعْلِيْلِ هُوَ أَوْ نَظِيْرُهُ كَانَ بَعِيْدًا كَحُكْمِهِ بَعْدَ سِمَاعِ وَصْفٍ وَذِكْرُهُ فِيْ حُكْمٍ وَصْفًا لَوْ لَمْ يَكُنْ عِلَّةً لَمْ يُفِدْ وَتَفْرِيْقُهُ بَيْنَ حُكْمَيْنِ بِصِفَةٍ مَعَ ذِكْرِهِمَا أَوْ ذِكْرِ أَحَدِهِمَا أَوْ بِشَرْطٍ أَوْ غَايَةٍ أَوْ اسْتِثْنَاءٍ أَوْ اسْتِدْرَاكٍ وَتَرْتِيْبُ حُكْمٍ عَلَى وَصْفٍ وَمَنْعُهُ مِمَّا قَدْ يُفَوِّتُ الْمَطْلُوْبَ وَلَا تُشْتَرَطُ مُنَاسَبَةُ الْمُوْمَى إِلَيْهِ فِي الْأَصَحِّ

(Metode Pencarian ilat) ketiga adalah *Îmâ'*, yaitu pembersamaan (penyebutan) sebuah sifat *al-malfudz* (tertuang secara tekstual) dengan sebuah hukum, walaupun (hukum tersebut masih akan) digali. Dan andaikata penyebutan sifat tersebut tidak berfaedah pada *'illat* atau sesamanya sifat *al-malfudz*, maka niscaya (pembersamaan) menjadi jauh (dari *as-Syari'*), seperti ketetapan hukum dari *syari'* setelah mendengar ada sebuah sifat dan seperti penyebutan *syari'* atas sebuah sifat (alasan) dalam ranah hukum, andaikata sifat tidak dijadikan sebagai *'illat*, niscaya tidak akan berfaedah. Dan seperti pemilahan di antara dua hukum dengan sebuah sifat disertai penyebutan keduanya. Atau (hanya) menyebut salah satu (dari hukum tersebut). Atau (memilah antara dua hukum) dengan syarat, ghayah, *istitsna'* atau *istidrak*. Dan seperti merangkai hukum atas sifat dan seperti pelarangan (*syari'*) atas sebuah perbuatan yang dapat meniadakan perkara yang diperintahkan. Kemudian tidak disyaratkan (dalam *Îmâ'*) adanya keselarasan sifat yang digunakan sebagai isyarat pada hukumnya, menurut pendapat *ashab*.

---

[7] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 430 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 264-265

KETIGA ; *ÎMÂ'* (ISYARAT)

Urutan *ketiga* dari macam-macam *masalikul 'illat* yaitu *Îmâ'* (isyarat). *Îmâ'* (isyarat) secara bahasa memiliki arti isyarat yang terselubung (samar). Dan secara istilah ialah pembarengan sebuah sifat yang tertuang secara tekstual (*al-malfudz*)[8] dengan hukum, baik hukum tersebut tertuang secara tekstual atau masih akan digali melalui ijtihad. Atau membarengkan sifat yang sepadan (*nadhir*) dengan *al-malfudz*[9] dengan sebuah hukum yang tidak ditampakkan dalam bunyi teks. Dimana andaikata penyebutan sifat tersebut tidak berfaedah pada *'illat*, maka hal tersebut sangat tidak mungkin terjadi dari pembawa syariat (*as-Syari'*). Karena hal tersebut tidak layak dengan kafasihan dan keakuratan bahasa yang dimiliki *as-Syari'*.[10]

Ada beberapa macam *Îmâ'*, di antaranya ialah:

1. Hukum yang ditetapkan *As-Syari'* (Nabi SAW) setelah mendengar sifat (persoalan) yang diajukan kepadanya.
   Seperti sabda Nabi SAW : أَعْتِقْ رَقَبَةً (*merdekakan seorang budak*!) pada seorang Badui, manakala mengadu di hadapan Rasulullah, *"Celakalah saya"*. *"Apa yang membuatmu celaka ?"*, tanya Rasul. "*Saya telah menggauli istri saya di (siang hari) bulan Ramadlan*", jawab Badui itu. *"Merdekakan seorang budak !"*, perintah Rasul.[11]

---

[8] Yang dimaksud *shifat al-malfudz* ialah suatu sifat yang ditampakkan (*al-manshus*) dalam teks. Sedangkan pengertian *shifat mustambathah* yaitu, suatu sifat yang digali yang keberadaanya tidak ditampakkan dalam teks.

[9] Yang dimaksud نَظِيْرَةٌ (sepadan dengan sifat *al-malfudz*) dalam matan adalah suatu sifat yang tidak di tampakkan dalam bunyi teks. Dan hukum yang dimiliki juga tidak ditampakkan dalam bunyi teks, seperti "sifat tidak membunuh" berakibat sebuah hukum yang berupa "seseorang berhak mendapatkan warisan", sebagaimana dalam contoh hadits "Seorang pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan". Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-*'Athar* vol II hal 147 & 309-311

[10] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 431 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal 395.

[11] Bunyi lengkap hadits tersebut adalah:

عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ أَنَّ رَجُلاً أَتَى اَلنَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم فَقَالَ يَا رَسُوْلَ اللهِ هَلَكْتُ فَقَالَ وَيْحَكَ قَالَ وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي رَمَضَانَ قَالَ أَعْتِقْ رَقَبَةً قَالَ مَا أَجِدُ قَالَ فَصُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ قَالَ لاَ أَسْتَطِيْعُ قَالَ فَأَطْعِمْ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا قَالَ مَا أَجِدُ الحديث

"Dari Abu Hurairah, bahwa telah datang seorang laki-laki pada beliau Nabi saw. Lelaki itu berkata "wahai Rasulullah, celaka saya". Nabi bertanya, "apa gerangan yang membuatmu celaka ?" Lelaki itu menjawab "Saya telah mempergauli istri saya di bulan Ramadlan". Nabi kemudian menjawab "merdekakanlah budak". Lelaki itu menjawab "saya tidak punya". Nabi kembali berkata "berpuasalah dua bulan berturut-turut". Lelaki itu menjawab "saya tidak mampu". Kemudian Nabi memerintahkan,

Dari cuplikan dialog ini, dapat difahami bahwa perintah Rasul (*merdekakanlah seorang budak*) setelah muncul penyebutan berhubungan badan (*wiqâ'*) menunjukkan bahwa hubungan badan ini adalah *'illat* dari hukum wajibnya memerdekakan budak. Karena jika tidak demikian pertanyaan yang diajukan kepada Nabi tidak memperoleh jawaban, dimana hal ini jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*. Sehingga pertanyaan tersebut dikira-kirakan ada dalam jawaban, menjadi kata-kata, "Kamu telah menggauli istrimu, maka merdekakan budak..!".

2. Membubuhkan sifat saat menetapkan hukum, dimana seandainya sifat tersebut bukan *'illat* dari hukum, maka penyebutan sifat tersebut tidak berfaidah. Contoh, hadits riwayat Bukhari dan Muslim dari Abu Bakar Ra:

لاَ يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانٌ

"Janganlah seseorang menghukumi di antara dua orang, disaat dia dalam keadaan marah"

Dari susunan antara sifat dan hukum di atas mengidentifikasikan bahwa sifat marah yang berefek pada tidak jernihnya pemikiran, berstatus sebagai *'illat* dari hukum berupa larangan memutuskan suatu kasus. Seandainya difahami bahwa sifat tersebut bukan sebuah *'illat*, maka penyebutan sifat tersebut tidak berfaidah, dimana hal ini jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*.

3. Membedakan dua hukum disertai menyebutkan dua sifat yang berbeda pula. Terpilah dalam dua bentuk.
   1) Menyebutkan semua hukum secara bersamaan.
   Contoh, seperti hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim :

   أَنَّهُ صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ وَلِلرَّاجِلِ أَيْ صَاحِبِهِ سَهْمًا

   "Sesungguhnya Nabi SAW memberi barisan berkuda dua bagian. Dan Barisan berjalan kaki satu bagian"

   Dalam hadits di atas, pemilahan dua hukum yang berbeda dengan dua sifat yang tidak sama, andaikata tidak ditujukan untuk sebuah *'illat*, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*.

"sedekahkanlah makanan kepada enam puluh orang miskin". Lagi-lagi lelaki itu tidak sanggup, "saya tidak mampu". (HR. Muslim).

2) Hanya menyebutkan salah satu dari dua hukum.
   Contoh, HR. Imam Turmudzi:

   اَلْقَاتِلُ لاَ يَرِثُ

   "Seorang pembunuh tidak berhak mendapatkan warisan"

   Dalam hadits di atas, pemilahan antara hukum terhalang warisan dan mendapatkan warisan sebagaimana yang sudah difahami, dengan menggunakan sifat membunuh yang dibubuhkan bersama hukum tidak mewaris, mengindikasikan bahwa sifat tersebut sebagai *'illat.* Karena jika tidak demikian, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'.*

4. Membedakan dua hukum dengan syarat, seperti:

   الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالملْحُ بِالملْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ.

   "Emas dibeli dengan emas, perak dibeli dengan perak, gandum putih dibeli dengan gandum putih, gandum merah dibeli dengan gandum merah, garam dibeli dengan garam, dengan jumlah yang sama, dan saling serah terima. Bila berbeda barangnya, maka jual belilah sekehendakmu selama masih saling serah terima".

   Pembedaan dua hukum berdasar dua syarat, yakni *pertama*, 'jumlah tidak sama (*mutafadhilan*)' yang berakibat hukum haram transaksi jual beli. *Kedua,* 'berbeda barangnya' yang berakibat hukum diperbolehkannya transaksi jual beli. Andaikata dua syarat tersebut tidak ditujukan sebagai *'illat*, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'.*

5. Membedakan dua hukum dengan *ghayah*, seperti:

   وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ

   "Dan janganlah kamu mendekati mereka, sehingga mereka suci, dan ketika mereka telah suci maka datangilah mereka".

   Dalam hal ini terjadi pembedaan dua hukum, haram menggauli istri di saat haid dan boleh menggauli di saat keadaan suci.[12] Andaikata 'keadaan suci' tidak ditujukan sebagai *'illat* dari hukum boleh menggauli istri, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'.*

---

[12] Demikian ini dapat dilihat dari kandungan ayat seterusnya yang berupa:

فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ

Maka apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka (QS. Al-Baqarah :222)

6. Membedakan dua hukum dengan *istitsna'* (pengecualian) sebagaimana firman Allah SWT:

فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ

"*Maka bayarlah separuh dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu memaafkan* (QS. Al-Baqarah: 237)

Dalam hal ini terjadi pembedaan dua hukum, wajib membayar separuh dari mahar manakala tidak adanya ampunan (dari istri) dan tidak wajib membayar separuh dari mahar manakala ada ampunan. Andaikata pembedaan ini tidak bertujuan menetapkan 'pengampunan' sebagai *'illat* dari tidak wajib membayar separuh dari mahar, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*.

7. Membedakan dua hukum dengan huruf *istidrak*, seperti ayat Al Qur'an:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja (QS. Al-Maidah 89)

Dalam hal ini terjadi pembedaan dua hukum, tidak adanya sangsi (*kafarat*) sumpah manakala mengucapkan sumpah tanpa disengaja dan adanya sangsi (*kafarat*) sumpah manakala mengucapkan sumpah disertai kesengajaan. Andaikata pembedaan ini tidak bertujuan menetapkan 'mengucapkan sumpah disertai kesengajaan' sebagai *'illat* dari adanya sangsi (*kafarat*) sumpah, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*.

8. Merunutkan hukum atas dasar sebuah sifat, seperti ungkapan:

أَكْرِمْ الْعُلَمَاءَ

"*Mulyakanlah ulama*"

Tersusunnya hukum (memulyakan) atas dasar sifat (ilmu) mengindikasikan bahwa keberadaan sifat merupakan *'illat* dari hukum. Jika tidak demikian, maka akan jauh dari nilai kebenaran dan kefasihan sastra.

9. Larangan pembawa syariat (*as-Syari'*) atas perbuatan yang dapat meninggalkan perintah utama (*al-mathlub*).

فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

"*Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli*" (QS. Al-Jum'ah 9)

Larangan transaksi saat dikumandangkan adzan Jum'at, karena terkadang menyebabkan ditinggalkannya shalat Jum'at, jika bukan karena *'illat* berupa dugaan (*madhinnah*) ditinggalkannya shalat, maka hal itu jauh dari kefasihan dan keakuratan bahasa *syari'*.[13]

KESELARASAN DI ANTARA SIFAT DENGAN HUKUM.

Menurut pendapat *ashab,* dalam *Îmâ'* tidak disyaratkan adanya keselarasan (*munasabah*) antara sifat yang digunakan sebagai isyarat dan hukumnya. Hal ini berpijak pada definisi *'illat* adalah petunjuk keberadaan sebuah hukum (*al-muarrif*).

Pendapat lain, disyaratkan adanya *munasabah* (keselarasan diantara sifat dengan hukum). Berpijak pada pengertian *'illat* adalah pemotifasi adanya sebuah hukum (*al-ba'its*).[14]

الرَّابِعُ السَّبْرُ وَالتَّقْسِيْمُ وَهُوَ حَصْرُ
أَوْصَافِ الْأَصْلِ وَإِبْطَالِ مَا لَا
يَصْلُحُ فَيَتَعَيَّنُ الْبَاقِيْ وَيَكْفِيْ
قَوْلُ الْمُسْتَدِلِّ بَحَثْتُ فَلَمْ أَجِدْ
وَالْأَصْلُ عَدَمُ غَيْرِهَا

(Metode pencarian ilat) keempat, adalah *As-Sabru wa at-Taqsim*, yaitu membatasi jumlah sifat yang terdapat pada asal (yang mungkin menjadi *'illat*), dan membatalkan sifat yang tidak layak (menjadi *'illat*) hingga (keberadaan *'illat*), tertentu pada yang tersisa. (Menolak sanggahan *mu'taridl*), cukup dengan ungkapan dari *mustadil, "saya sudah menelitinya, dan saya tidak menemukannya"*. Pada dasarnya tidak ada lagi sifat-sifat lain.

KEEMPAT ; *AS-SABRU WA AT-TAQSÎM*

Urutan keempat dari macam-macam *masalikul 'illat* adalah *As-Sabru Wa at-Taqsîm*[15]. *As-Sabru* secara bahasa adalah meneliti kemungkinan-kemungkinan, sedangkan *At-Taqsim* memiliki arti menampakkan satu perkara dengan berbagai macam cara. Sedangkan

---

[13] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 432-433 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 311.

[14] *Ibid,* hal. 434 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 311.

[15] Silang pendapat terjadi dalam penamaan metode ini. Sebagian ulama diantaranya Imam As-Subki, berpijak dari pendapat yang mengatakan bahwa operasi terpenting dari metode ini adalah pada saat usaha mujtahid menganalisis sifat-sifat yang ada (*al-sabru*), maka menurut mereka yang tepat metode ini dinamai dengan *al-sabru wa al-taqsîm*. Beda halnya dengan Imam Al-Isnawi yang menyebutnya dengan *al-taqsîm wa al-sabru*, dengan argument bahwa langkah awal penemuan *'illat* dengan metode ini adalah menginventaris sifat-sifat (*al-taqsîm*). Al-Baidlâwî justru lebih praktis dengan memberi nama *al-taqsîm* dan juga ada yang menamai teori ini dengan *al-sabru* tanpa disertai *al-taqsim*_Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 314.

secara istilah adalah membatasi beberapa sifat yang termuat *ashl* dan memungkinkan menjadi *'illat* dalam jumlah tertentu, serta membatalkan sifat-sifat yang tidak layak menjadi *'illat*, hingga mengerucut pada yang tersisa". Dari metode penelitian tersebut pada akhirnya dapat diketahui bahwa yang tersisa itulah yang layak dan pantas menjadi *'illat.*

Contoh penentuan *'illat* dengan menggunakan metode *al-sabru wa al-taqsîm* ini adalah mengqiyaskan *ad-dzurrah* (jagung) dengan *al-bur* (gandum). Dari hasil penelitiannya ditemukan dua sifat yang memungkinkan untuk dijadikan *'illat,* yaitu sifat makanan (*at-tha'mu*) dan selain makanan *(ghoiru tho'mu)*. Selanjutnya dengan tetap berpedoman pada syarat-syarat *'illat,* mujtahid meneliti secara seksama satu persatu sifat tersebut, hingga pada akhirnya ditetapkan bahwa sifat selain makanan tidak layak untuk dijadikan sebagai *'illat*, dengan demikian sifat makananlah yang menjadi *'illat* nya.[16]

Hasil akhir penelitian seorang *mustadil* tidak mudah lepas dari sanggahan yang muncul dari pihak *mu'taridl* dan jika sanggahan tersebut memang terjadi, semisal *mu'taridl* mengatakan, "*mungkin saja dalam ashl masih terdapat sifat lain yang belum terhitung, karena mustadil belum membahasnya*", maka untuk menolak sanggahan tersebut, cukuplah bagi *mustadil* menjawab dengan ungkapan; "*saya sudah menelitinya, dan saya tidak menemukan sifat lain*". Hal ini dikarenakan sifat adil dan keahlian yang dimiliki *mustadil,* serta didukung hukum asal bahwa tidak ada lagi sifat-sifat lain yang masih bisa dibatasi.

وَالنَّاظِرُ يَرْجِعُ إِلَى ظَنِّهِ فَإِنْ كَانَ الْحَصْرُ وَالْإِبْطَالُ قَطْعِيًّا فَقَطْعِيٌّ وَإِلَّا فَظَنِّيٌّ وَهُوَ حُجَّةٌ فِيْ الْأَصَحِّ	(Dasar penelitian) *nadhir* kembali pada dugaannya. Jika pembatasan dan pembuangan tergolong *qath'i,* maka metode pencarian *'illat* pun menjadi *qath'i,* dan jika tidak, maka *dhanniy.* Metode *masalik* yang *dhanniy* dapat dijadikan sebagai hujjah menurut pendapat *ashab.*

METODE PENETAPAN *'ILLAT QHAT'I* DAN *DHANNI*

Bagi *nadhir,* yakni mujtahid yang beristidlal (menggali dalil) untuk amaliyah pribadinya dan bagi pengikutnya, tolak ukur dalam menilai penelitiannya, dikembalikan pada dugaannya (*dhan*). Sehingga baginya wajib mengambil dan mengamalkan sifat apapun yang dihasilkan oleh dugaannya, dan tidak boleh mengingkari dirinya sendiri.[17]

[16] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 435
[17] *Ibid*

Teori penetapan *'illat* dengan metode *al-sabru wa al-taqsîm* dapat diaplikasikan dalam dua bentuk:

1. ***Qath'i* (pasti)**
   Hal ini manakala penelitian dalam pembatasan dan pembuangan tersebut bersifat pasti. Dalam arti, bahwa akal dapat memastikan bahwa tidak ada *'illat* lain selain sifat terpilih yang layak untuk dijadikan *'illat*, seperti menetapkan sifat *shighar* (kecil) dalam permasalahan kewenangan ayah untuk menikahkan anak gadisnya yang belum dewasa.
2. ***Dhanni* (dugaan)**
   Hal ini manakala keduanya (yakni penelitian dalam pembatasan dan pembuangan tersebut) secara *dhanni*, atau *sabru* (penelitian dalam pembatasan) berupa *dhanni*, sedangkan *taqsim*-nya (membuang sifatnya) berupa *qath'i* atau sebaliknya. Maksudnya ialah penentuan mujtahid terhadap salah satu sifat yang dijadikan *'illat* belum sampai pada taraf *qath'i*, sehingga masih ada peluang bagi mujtahid lain, untuk berbeda kesimpulan.

KEDUDUKAN *HASHR* DAN *IBTHAL DHANNI*

Mengenai kedudukan hujjah *hashr* dan *ibthal* bentuk kedua (*dhanni*), ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat *ashab*, bahwa model metode *masalik* secara *dhanni* dapat dijadikan sebagai *hujjah*, baik bagi pribadi *nadhir* atau bagi *munadzir* untuk menyanggah musuhnya. Karena wajibnya mengamalkan *dhan* (dugaan) yang dihasilkan.
2. Pendapat kedua, model metode *masalik* secara *dhanni* kedudukannya bukan sebagai *hujjah* secara mutlak, baik bagi *nadhir* atau bagi *munadzir*. Dengan alasan, bisa saja terjadi kesalahan dalam sisa sifat yang ditetapkan sebagai *'illat.*
3. Pendapat ketiga, di antaranya disampaikan Imam Al-Haramain, dapat digunakan sebagai hujjah, baik untuk *nadhir* maupun *munadzir*, namun dengan syarat, jika ke-*'illat*-an hukum asal telah disepakati (bukan *ta'abudi*). Hal ini untuk menghindari kesalahan pelaku kesepakatan akibat dari pembatalan sisa sifat yang ditetapkan sebagai *'illat*
4. Pendapat keempat, dapat dijadikan sebagai *hujjah*, bagi diri *nadhir* bukan untuk *munadzir*. Dikarenakan *dhan*-nya tidak dapat di jadikan *hujjah* untuk lawan diskusinya[18].

[18] *Ibid,* hal. 436-437 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 271.

فَإِنْ أَبْدَى الْمُعْتَرِضُ وَصْفًا زَائِدًا لَمْ يُكَلَّفْ بِبَيَانِ صَلَاحِيَتِهِ لِلتَّعْلِيْلِ وَلَا يَنْقَطِعُ الْمُسْتَدِلُّ حَتَّى يَعْجِزَ عَنْ إِبْطَالِهِ فِيْ الْأَصَحِّ فَإِنْ اتَّفَقَا عَلَى إِبْطَالِ غَيْرِ وَصْفَيْنِ كَفَاهُ التَّرْدِيْدُ بَيْنَهُمَا	Apabila *mu'taridl* menampilkan sifat yang lebih, maka bagi *mu'taridl* tidak dituntut untuk menjelaskan kelayakan (sifat tersebut) sebagai *'illat.* Dan belum dianggap adanya kekalahan dari pihak *mustadil*, sampai dia tidak mampu untuk membatalkan sifat (yang telah tampilkan oleh *mu'taridl*), menurut pendapat *ashah.* Dan apabila *mustadil* dan *mu'taridl* sepakat membatalkan selain dua sifat (*'illat* yang diperdebatkan), maka dianggap cukup bagi *mustadil* mengkaji ulang seputar dua sifat (yang telah disepakati).

SANGGAHAN *MU'TARIDL* DALAM *HASHR DHANNI*

Jika dalam hasil pembatasan (*hashr*) secara *dhanni* yang dilakukan *mustadil* tidak disetujui oleh pihak *mu'taridl*, kemudian *mu'taridl* menampilkan sifat lain, maka *mu'taridl* tidak dituntut untuk mendatangkan sebuah dalil untuk menguji kelayakan sifat tersebut sebagai *'illat.* Karena batalnya pembatasan sebab *mu'taridl* menampilkan sifat baru, sudah mencukupi sebagai sanggahan. Dan bagi *mustadil* harus mampu menolak sanggahan *mu'taridl* dengan membatalkan pembuatan *'illat* dengan sifat tersebut.

Menurut pendapat Ashah, dalam hal ini *mustadil* belum dianggap kalah, sampai dia tidak mampu untuk membatalkan sifat (yang telah tampilkan oleh *mu'taridl*). Karena *mustadil* tidak mengklaim pembatasan tersebut bersifat pasti, dan usaha *mu'taidl* menampilkan sifat baru maksimal hanya sebatas mencegah (*man'u*) atas *muqaddimah* (*hashr*) dijadikan sebagai dalil. Padahal *mustadil* secara teori tidak bisa kalah sebab adanya pencegahan (*man'u*).

Contoh, penetapan *'illat* hukum riba dari gandum.

Mustadil berkata: *'illat*-nya hanyalah sifat *makanan*, kemudian muncul sanggahan dari pihak *mu'taridl,* bahwa '*illat*-nya bukan hanya sifat makanan, tetapi juga karena diukur dengan timbangan. Pada kondisi tersebut, pihak *mustadil* belum dianggap kalah sampai batas dia tidak mampu untuk membatalkan sifat yang ditampilkan oleh *mu'taridl.* Sedangkan mengenai tata cara pembatalan sifat yang ditampilkan oleh *mu'taridl*, akan dikupas pada pembahasan yang akan datang (pembahasan teori pembatalan sifat).

Selanjutnya manakala keduanya (*mustadil* dan *mu'taridl*) sepakat membatalkan sifat-sifat pada *ashl* selain dua sifat yang diperdebatkan, meskipun masih belum menyepakati manakah di antara dua sifat tersebut yang menjadi *'illat,* maka dalam *as-sabru wa at-taqsim,* bagi *mustadil* cukup memfokuskan diri meneliti ulang (*tardid*) pada dua sifat yang telah disepakati. Dan tidak perlu meneliti kembali sifat yang telah dibatalkan oleh keduanya. Contoh *tardid,* semisal *mustadil* mengatakan, "*'Illat* dalam hukum ini mungkin sifat A atau sifat B. Dan sifat B tidak boleh dijadikan *'illat* karena alasan demikian, maka jelas sifat A yang tertentu menjadi *'illat*-nya".[19]

وَمِنْ طُرُقِ الْإِبْطَالِ بَيَانُ
الْوَصْفِ طَرْدِيٌّ كَالطُّوْلِ
وَكَالذُّكُوْرَةِ فِيْ الْعِتْقِ
وَأَنْ لَا تَظْهُرَ مُنَاسَبَةُ الْمَحْذُوْفِ
وَيَكْفِيْ قَوْلُ الْمُسْتَدِلِّ بَحَثْتُ
فَلَمْ أَجِدْ مُوْهِمَ مُنَاسَبَةٍ فَإِنِ
ادَّعَى الْمُعْتَرِضُ أَنَّ الْمُبْقَى
كَذَلِكَ فَلَيْسَ لِلْمُسْتَدِلِّ بَيَانُ
مُنَاسَبَتِهِ لَكِنْ لَهُ تَرْجِيْحُ سَبْرِهِ
بِمُوَافَقَةِ التَّعْدِيَةِ

Salah satu cara membatalkan (sifat) adalah, memperjelas bahwa sifat telah diabaikan (oleh *as-Syari'*), seperti sifat panjang dan seperti laki-laki dalam kasus memerdekaan budak.

Dan tidak menampakkan keselarasan (sifat) yang dibuang. (Dalam hal ini) cukup dengan ungkapan *mustadil* "*Saya sudah menelitinya, namun saya tidak menjumpai hal-hal yang mengarah pada adanya munasabah*". Dan jika pihak *mu'taridl* menggugat bahwa sifat (*'illat*) yang ditetapkan ternyata sama saja (tidak mempunyai aspek *munasabah*), maka pihak *mustadil* tidak perlu menjelaskan aspek *munasabah*-nya, namun *mustadil* boleh mengunggulkan hasil penelitiannya dengan kesesuaian yang dapat menjalar (pada hukum).

TEORI PEMBATALAN SIFAT

Pada pembahasan kali ini akan menjelaskan mengenai teori bagaimana *mustadil* membatalkan sifat yang ditampilkan oleh *mu'taridl* dan tidak layak menjadi *'illat.*

1. **Menjelaskan bahwa sifat tergolong *thardiy***

   Maksudnya ialah *mustadil* menjelaskan kepada *mu'taridl* bahwa sifat yang ditampilkannya tergolong *thardit,* dalam arti sifat tersebut termasuk jenis yang diketahui telah diabaikan oleh *as-Syari'*. Hal ini dapat dipetakan dalam dua bentuk;

   a. Tidak diperhitungkan secara mutlak, yakni pembuangan sifat yang menurut *mustadil* sama sekali tidak diperhitungkan oleh

---

[19] *Ibid*

syâri' dalam penetapan semua hukum. Seperti sifat panjang dan pendek postur, hitam dan putih warna kulit, semua ini tidak berpengaruh sama sekali dalam penetapan hukum, seperti dalam *qishâsh* (pembalasan sepadan atas pelaku penganiayaan), membayar kafarat, pembagian harta pusaka, pemerdekaan budak dan lain-lain, sehingga dua sifat tersebut tidak layak untuk dijadikan *'illat* suatu hukum.

b. Tidak diperhitungkan secara khusus dalam hukum yang sedang dibahas. Seperti sifat lelaki dan perempuan dalam kasus memerdekaan budak, sebagaimana firman Allah swt.:

فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ

Maka merdekakanlah seorang budak. (QS. An-Nisa' 92)

Kandungan ayat di atas ialah perintah agar memerdekakan seorang budak, tanpa memperhitungkan sifat laki-laki atau perempuan. Kendati sifat tersebut masih diperhitungkan dalam kasus lain. Seperti dalam menetapkan hukum persaksian dan pembagian harta pusaka[20].

2. Tidak dijumpainya *munâsabah*

Tata cara pihak *mustadil* membatalkan sifat yang ditampilkan oleh pihak *mu'taridl* adalah dengan menyatakan bahwa setelah melalui penelitian, sifat yang akan dibuang tidak adanya kejelasan *munâsabah* untuk dipertimbangkan dalam sebuah hukum. Hal ini dikerenakan tidak adanya faktor pendorong berupa kongkritnya *munasabah* untuk dijadikan sebagai *'illat,* berbeda halnya dalam teori *îma'* yang tidak disyaratkan adanya kejelasan *munasabah.* Dalam penetapan tidak adanya nilai *munâsabah*, mujtahid cukup menyatakan, *"Setelah aku telah mengkaji sifat ini dengan teliti, ternyata aku tidak menjumpai hal-hal yang dapat memberikan kecenderungan munasabah antara sifat ini dengan hukum yang aku bahas*". Hal ini mencukupi karena berpedoman pada sifat adil dan keahlian analisa dari *mustadil.*

Kemudian jika pihak *mu'taridl* mengklaim bahwa sifat yang ditetapkan *mustadil* juga tidak ada kejelasan *munasabah,* maka pihak mustadil tidak diharuskan mengungkapkan bukti-bukti keserasian sifat tersebut. Karena hal ini akan dianggap sebagai *intiqal* (berpaling) dari *sabru* (penelitian sebuah sifat) menuju *munasabah* (penyelarasan sifat dengan hukum). *Intiqal* semacam akan berdampak terjadinya

[20] *Ibid,* hal 438

intisyar (pembiasan diskusi) yang dilarang agama, karena berpotensi memantik emosi dan ketegangan, hingga nilai kebenaran dalam diskusi menjadi sulit terkuak. Sedangkan langkah yang harus dilakukan *mustadil* adalah mengunggulkan hasil penelitiannya dengan argumentasi bahwa penelitiannya mencocoki *ta'diyah* (penjalaran *'illat*). *Mustadil* bisa mengatakan; "*'illat yang saya tetapkan dapat menjalar (muta'adi) pada kasus-kasus yang lain, berbeda dengan 'illat yang anda sampaikan, dimana 'illat tersebut hanya menjalar pada sebagian kasus saja (qashirah)*".

Dalam hal ini posisi *mustadil* meskipun secara perdebatan mengakui bahwa sifat yang disampaikannya tidak memiliki *munâsabah,* namun dia mengalahkan *mu'taridl* dengan menyebutkan *murajjih* (faktor yang mengunggulkan) sifat yang disampaikannya atas sifat yang disampaikan *mu'taridl.* Dikarenakan sifat yang menjalar (*muta'adi*) [21] pada semua kasus, lebih bersifat umum dan lebih banyak faidahnya dibandingkan sifat yang terbatas (*qashirah*).[22]

الْخَامِسُ الْمُنَاسَبَةُ وَيُسَمَّى اسْتِخْرَاجُهَا تَخْرِيْجَ الْمَنَاطِ وَهُوَ تَعْيِيْنُ الْعِلَّةِ بِإِبْدَاءِ مُنَاسَبَةٍ مَعَ الْاِقْتِرَانِ بَيْنَهُمَا كَالْاِسْكَارِ وَيُحَقِّقُ اسْتِقْلَالُ الْوَصْفِ بِعَدَمِ غَيْرِهِ بِالسَّبْرِ

(Metode pencarian *'illat*) yang kelima adalah *munasabah.* Dan proses memunculkan sifat yang *munasib* disebut dengan *takhriij al-manath,* yaitu menentukan *'illat* dengan cara memunculkan keselarasan (antara *'illat* yang ditentukan dan hukum) disertai adanya kebersamaan, seperti sifat memabukkan. Kemandirian sifat (yang akan dijadikan sebagai *'illat*) terealisasi dengan tidak ditemukannya sifat-sifat lain melalui tekhnis *as-sabru* (penelitian sempurna).

---

[21] *'Illat muta'adi* adalah,

وَهِيَ مَا تَجَاوَزَتْ المَحَلَّ الذِيْ وُجِدَتْ فِيْهِ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ المَحَلَّاتِ الأُخْرَى

"Sebuah 'ilat yang dapat menjalar pada kasus dimana sifat tersebut ditemukan dan juga (dapat menjalar) pada kasus-kasus lain".

'Ilat qashirah adalah,

وَهِيَ التِي لَمْ تُجَاوِزَتْ المَحَلَّ الذِي وُجِدَتْ فِيْهِ سَوَاءٌ كَانَتْ مَنْصُوْصَةً أَمْ مُسْتَنْبِطَةً

"Sebuah 'ilat yang tidak dapat keluar dari kasus dimana sifat tersebut ditemukan, baik berupa sifat yang dipaparkan dalam redaksi teks atau berupa sifat yang digali (tidak dipaparkan dalam redaksi teks).

DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal. 624

[22] *Ibid,* hal 439 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 314

KELIMA ; *AL-MUNASABAH*

Urutan keempat dari macam-macam *masalikul 'illat al-munasabah* atau disebut juga dengan *al-ikhalah*[23].

Al-Munasabah secara bahasa adalah keserasian, sedangkan secara istilah memiliki beberapa definisi. Di antaranya,

1. Definisi dari Imam Wahbah Az-Zuhaili;

أَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الوَصْفِ وَالْحُكْمِ مُلَاءَمَةٌ

"Manakala antara sifat dengan hukum terdapat sebuah keserasian".[24]

2. Definisi dari Imam Zakariya Al-Anshari,

مُلَاءَمَةُ الوَصْفِ الْمُعَيَّنِ لِلْحُكْمِ

"Keserasian antara sifat yang ditentukan sebagai 'illat dengan hukum".

Sedangkan teori memunculkan *'illat* melalui metode pencarian *'illat munasabah* disebut dengan *tahrij al-manath.*[25]

TAHRIJ AL-MANATH

Tahrij al-manath adalah menentukan *'illat* dengan cara memunculkan keselarasan (antara *'illat* yang ditentukan dan hukum) disertai adanya kebersamaan antara keduanya. Contoh, *'illat* memabukkan (*iskar*) dalam HR. Muslim;

كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ

"Setiap perkara yang memabukkan adalah haram"

'Illat memabukkan yang berakibat hilangnya akal, memiliki keserasian dengan hukum haram. Disamping itu *'illat* dan hukum disebutkan secara bersamaan dalam hadits.

Selanjutnya kemandirian sifat (yang akan dijadikan sebagai *'illat*) terealisasi manakala sifat-sifat lain tidak ditemukan melalui tekhnis *as-sabru* (membatasi beberapa sifat yang termuat *ashl* dan memungkinkan menjadi *'illat* dalam jumlah tertentu). Dan tidak cukup hanya dengan ucapan *mustadil,* "Aku sudah mengkaji, dan aku tidak menemukan sifat yang lain. Dan secara hukum asal, sifat yang lain memang tidak ada".

---

[23] Disebut *ikhalah* karena dengan keserasian, sebuah sifat akan diduga menjadi *'illat.* Ada juga yang menamakan metode ini dengan *al-mashlahah, istidlal, ri'ayah al-maqashid* dan *takhrij al-manath.* Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 440

[24] Sekiranya akan tercapai tujuan pensyariatan yaitu terwujudnya sebuah maslahah yang berupa mengambil manfaat dan menolak mafsadah. DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, hal. 643.

[25] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 440

Beda halnya dengan metode *sabru wa taqsim* terdahulu, maka ucapan semacam ini sudah mencukupi, karena tidak ditemukan cara lain. Dan juga motif utama dalam metode ini adalah menetapkan kemandirian sebuah sifat yang layak dijadikan *'illat,* sedangkan dalam *sabru wa taqsim,* motif utamanya adalah menafikan sifat yang tidak layak dijadikan *'illat*[26].

وَالْمُنَاسِبُ وَصْفٌ ظَاهِرٌ مُنْضَبِطٌ يَحْصُلُ عَقْلًا مِنْ تَرْتِيْبِ الْحُكْمِ عَلَيْهِ مَا يَصْلُحُ كَوْنُهُ مَقْصُوْدًا لِلشَّارِعِ مِنْ حُصُوْلِ مَصْلَحَةٍ أَوْ دَفْعِ مَفْسَدَةٍ فَإِنْ كَانَ الْوَصْفُ خَفِيًّا أَوْ غَيْرَ مُنْضَبِطٍ اعْتُبِرَ مُلَازِمُهُ وَهُوَ الْمَظِنَّةُ

Al-Munasib adalah sebuah sifat yang jelas dan terukur batasannya, dimana dari peruntutan (penetapan) hukum atas dasar sifat tersebut, secara rasional dapat menghasilkan sesuatu yang (memang) layak menjadi tujuan *syari',* berupa menggapai kemaslahatan atau mencegah kemafsadatan (kerusakan). Jika sifat tersebut samar atau tidak terukur batasannya, maka yang diperhitungkan adalah sesuatu yang menetapi sifat tersebut, yaitu *madzhinnah.*

MACAM-MACAM DEFINISI *AL-MUNASIB*

Al-Munasib yang dikutip dari definisi *al-munasabah* sebagaimana di atas memiliki beberapa versi definisi. Di antaranya;

1. *Al-Munasib* adalah sifat yang jelas *(dhahir)*, terukur batasannya *(mundhabath)*, yang secara rasional penetapan hukum berdasarkan sifat tersebut dapat mewujudkan sesuatu yang layak menjadi tujuan *syari',* berupa menggapai kemaslahatan atau mencegah kemafsadatan. Namun, jika sifat tersebut samar atau tidak terukur batasannya, maka yang dianggap menjadi *'illat* adalah *mulazim* (sesuatu yang menetapi sifat), yakni *madhinnah* (tempat persangkaan) terwujudnya sifat tersebut yang nampak jelas dan terukur batasannya. Seperti persetubuhan, dimana posisinya adalah *madhinnah* (tempat persangkaan) terisinya rahim seorang wanita. Pada dasarnya, yang memunculkan kewajiban *'iddah* adalah terisinya rahim seorang wanita, demi tujuan menjaga percampuran nasab. Namun karena terisinya rahim merupakan perkara yang samar (abstrak), maka kewajiban *'iddah* disandarkan pada *madhinnah*-nya, yakni persetubuhan. Contoh lain, *safar* (bepergian) adalah *madhinnah* (tempat persangkaan) timbulnya *masyaqqah* (kesulitan). Pada dasarnya, yang menimbulkan keringanan hukum *(rukhshah)* adalah

---

[26] *Ibid,* hal. 440

masyaqqah itu sendiri. Akan tetapi, karena *masyaqqah* tidak bisa terukur batasannya karena perbedaan standar penilaian dari masing-masing individu, kondisi dan waktu, maka hukum *rukhshah* tersebut disandarkan disandarkan pada *madhinnah*-nya, yakni bepergian (*safar*).

2. *Al-Munasib* adalah sebuah sifat yang memiliki kesesuaian secara *adat* (kebiasaan) dengan perbuatan orang-orang yang berakal sehat, dimana mereka bertujuan menghasilkan maksud tertentu. Pendapat ini yang dipilih dalam Jam'u Al-Jawami'.
3. *Al-Munasib* adalah sesuatu yang dapat menarik kemanfaatan atau menolak kerusakan dari manusia. Menurut Imam Ar-Razi dalam Al-Mahshul, pendapat ini datang dari kelompok yang meng-*'illat*-i hukum-hukum Allah SWT dengan *mashlahat.* Sedangkan pendapat pertama di atas datang dari kelompok yang menolak hal tersebut.
4. *Al-Munasib* adalah sesuatu yang jika ditawarkan pada akal yang niscaya akal merespon untuk menerimanya. Disampaikan oleh Imam Abu Zaid Ad-Dabusi[27].

وَحُصُوْلُ الْمَقْصُوْدِ مِنْ شَرْعِ الْحُكْمِ قَدْ يَكُوْنُ يَقِيْنًا كَالْمِلْكِ فِيْ الْبَيْعِ وَظَنًّا كَالْإِنْزِجَارِ فِيْ الْقِصَاصِ وَمُحْتَمِلًا سَوَاءً كَالْإِنْزِجَارِ فِيْ حَدِّ الْخَمْرِ أَوْ مَرْجُوْحًا كَالتَّوَالُدِ فِيْ نِكَاحِ الْأَمَةِ وَالْأَصَحُّ جَوَازُ التَّعْلِيْلِ فِيْ الْأَخِيْرَيْنِ. فَإِنْ فَاتَ قَطْعًا فَالْأَصَحُّ لَا يُعْتَبَرُ سَوَاءٌ مَا فِيْهِ تَعَبُّدٌ كَاسْتِبْرَاءِ أَمَةٍ اشْتَرَاهَا بَائِعُهَا فِيْ الْمَجْلِسِ وَمَا لَا كَلُحُوْقِ نَسَبِ وَلَدِ الْمَغْرِبِيَّةِ بِالْمَشْرِقِيِّ

Terkadang tercapainya tujuan dari pensyariatan hukum, (adakalanya) secara pasti, seperti kepemilikan dalam jual beli, atau adakalanya secara dugaan (kemungkinan besar), seperti (membuat) efek jera pada *qishas.* Dan adakalanya masih bersifat relatif secara setara, seperti (membuat) efek jera pada kasus *had khamr,* atau secara *marjuh* (kemungkinan kecil), seperti keturunan dalam pernikahan budak wanita[28].

Pendapat *ashah,* boleh menjadikan *'illat* pada dua terakhir (ketiga dan keempat). Apabila (tujuan syariat) tersebut tidak ada sama sekali (dalam sebagian kasus), maka menurut *ashah,* tujuan tersebut tidak diperhitungkan, baik dalam kasus yang mengandung nilai *ta'abbudiy,* seperti *istibra'*-nya seorang budak yang dibeli oleh penjualnya (dari pembeli pertama) di tempat ia menjalankan transaksi. Atau tidak mengandung nilai *ta'abbudiy,* seperti ketetapan nasab anak dari seorang wanita di barat dengan (bapaknya) yang di timur.

[27] *Ibid,* hal. 441 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 274-275
[28] Dalam redaksi *Nail al-Ma'mul,* "Pernikahan wanita manopouse".

TINGKAT PENCAPAIAN TUJUAN SYARIAT

Tingkat pencapaian tujuan (*maqshud*) dari pensyariatan sebuah hukum terklasifikasi menjadi empat bentuk:

1. Tercapai secara yakin, seperti adanya perpindahan kepemilikan dalam jual beli.
2. Tercapai secara dugaan (*dhan*), seperti pencegahan (*inzijar*) yang menjadi tujuan dari ditetapkannya hukum *qishâsh*. Tujuan ini tingkat pencapaiannya masih bersifat *dhan,* karena dengan disyariatkannya *qishâsh*, orang yang tidak berani membunuh lebih banyak dari pada yang berani melakukannya.
3. Tercapai secara relatif setara (*muhtamal sawa'*), seperti pencegahan (*inzijar*) yang menjadi tujuan dari ditetapkannya hukum *had* (dera) bagi peminum arak. Namun tingkat tercapainya tujuan ini masih setara dengan tingkat tidak tercapainya, sebab secara realitas para peminum arak relatif sama banyaknya dengan yang menghindarinya.
4. Tercapai secara *marjuh* (diungguli), sebab kemungkinan tidak tercapainya tujuan syariat lebih besar (unggul) dibandingkan tercapainya. Seperti tujuan mendapatkan keturunan dalam masalah menikahi budak perempuan, atau dalam redaksi lain, wanita menopouse (*âyisah*). Tujuan tersebut kemungkinan besar tidak akan tercapai dengan menikahi perempuan tersebut.

Bentuk pertama dan kedua dari empat bentuk di atas, dipastikan dapat dijadikan *'illat.* Sedangkan mengenai penetapan *'illat* menggunakan bentuk ketiga, yakni yang tingkat pencapaiannya setara, dan bentuk keempat, yakni yang pencapaiannya *marjuh,* ulama berselisih pendapat;

1. Menurut pendapat *ashah*, boleh menjadikan *'illat* dari keduanya. Memandang maksud keduanya secara umum sudah dicapai.
2. Pendapat kedua, tidak boleh menjadikan *'illat* dari keduanya. Karena pada bentuk ketiga, pencapaiannya masih diragukan, dan pada bentuk keempat, pencapaiannya *marjuh* sebab masih *mauhum* (kecil peluangnya).

Selanjutnya manakala tujuan syariat tersebut tidak ada sama sekali dalam sebagian kasus, dalam arti tidak ditemukan dalam kasus-kasus langka, meskipun ditemukan dalam mayoritas kasus, maka mengenai diperhitungkan tidaknya tujuan syariat tersebut, ulama berselisih pendapat.

1. Menurut Ashah, tujuan syariat tersebut tidak diperhitungkan, baik dalam kasus yang mengandung nilai *ta'abbudiy,* seperti *istibra'*-nya seorang budak yang dijual oleh majikannya kepada seseorang,

kemudian oleh majikan tersebut dibeli lagi, saat masih berada di tempat ia menjalankan transaksi. Atau di dalamnya tidak mengandung nilai *ta'abbudiy* seperti ketetapan nasab seorang anak dari orang tua yang berada di timur dan barat.

2. Kalangan Hanafiyah mengatakan, tujuan syariat tersebut tetap diperhitungkan hingga hukum dan segala macam konskuensinya ditetapkan dalam sebagian kasus tersebut[29].

وَالْمُنَاسِبُ ضَرُوْرِيٌّ فَحَاجِيٌّ
فَتَحْسِينِيٌّ وَالضَّرُوْرِيُّ حِفْظُ
الدِّيْنِ فَالنَّفْسِ فَالْعَقْلِ فَالنَّسَبِ
فَالْمَالِ فَالْعِرْضِ وَمِثْلُهُ مُكَمِّلُهُ
كَالْحَدِّ بِقَلِيْلِ الْمُسْكِرِ وَالْحَاجِيُّ
كَالْبَيْعِ فَالْإِجَارَةِ وَقَدْ يَكُوْنُ
ضَرُوْرِيًّا كَالْإِجَارَةِ لِتَرْبِيَّةِ الْطِفْلِ
وَمُكَمِّلُهُ كَخِيَارِ الْبَيْعِ
وَالتَّحْسِيْنِيُّ مُعَارِضٌ لِلْقَوَاعِدِ
كَالْكِتَابَةِ وَغَيْرِهِ كَسَلْبِ الْعَبْدِ
أَهْلِيَّةَ الشَّهَادَةِ

Al-Munasib (ada tiga) *dharuriy*, *hajiy*, dan *tahsiniy*. (*Munasib*) *dharuriy* seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, harta dan kehormatan. Dan (sama) seperti *dharuriy* yaitu hal-hal yang dapat menyempurnakan sifat *dharuriy*, seperti mendera sebab meminum sedikit perkara yang memabukkan. (*Munasib*) *hajiy* seperti jual-beli, dan sewa-menyewa. Dan terkadang yang asalnya *hajiy* menjadi *dharuriy*, seperti sewa-menyewa untuk mendidik anak. Dan hal-hal yang dapat menyempurnakan *hajiy* seperti *khiyar* dalam jual-beli. Sedangkan *tahsiniy* (ada dua, *pertama*) bertentangan dengan kaidah, seperti akad *kitabah*. (*Kedua*), tidak bertentangan dengan kaidah, seperti menghapus hak persaksian bagi budak.

STRATIFIKASI *AL-MUNÂSIB*

Selanjutnya, *al-munasib* dalam arti *hikmah* manakala dilihat dari posisinya sebagai tujuan dari pensyariatan sebuah hukum, terpetakan menjadi beberapa tingkatan:

1. *Dharûrî,* yakni sesuatu yang sangat dibutuhkan sampai batas darurat. Tujuan-tujuan hukum yang termasuk kategori ini adalah:
   a. Perlindungan agama, yang direalisasikan dengan memerangi orang-orang kafir (jihad), dan lain-lain.
   b. Perlindungan jiwa, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum *qishâsh*.
   c. Perlindungan akal, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum <u>*had*</u> bagi peminum arak.

---

[29] *Ibid,* hal. 442-443

d. Perlindungan keturunan, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum *had* bagi pelaku zina.
e. Perlindungan harta, yang direalisasikan dengan menetapkan hukum *had* bagi pencuri dan pembegal.
f. Perlindungan kehormatan, yang direalisasikan dengan menetapkan *had* bagi pelaku *qadzf* (tuduhan zina tanpa disertai bukti).

Termasuk yang setara dengan *dharuri* adalah setiap perkara yang menjadi penyempurna *dharuri*. Seperti *had* (dera) sebab meminum sedikit perkara yang memabukkan. Karena sedikit perkara yang memabukkan akan menyeret seseorang meminum banyak, dimana hal ini akan menciderai perlindungan akal (*hifdzu al-'aql*). Sehingga perlindungan ini diperketat dengan melarang meminum sedikit perkara yang memabukkan dan menderanya seperti meminum banyak. Contoh lain, hukuman bagi penyeru perbuatan bid'ah, karena akan menyeret pada tindak kekufuran yang menciderai perlindungan agama. Contoh ketiga, *qishash* dalam anggota badan, karena menghilangkan anggota badan menyeret pada pembunuhan yang menciderai perlindungan jiwa.

2. *Hâjiy,* yakni sesuatu yang dibutuhkan namun tidak sampai batas darurat. Sebagaimana ditetapkannya undang-undang yang mengatur berbagai bentuk transaksi, seperti jual beli, sewa-menyewa dan lain-lain. Acap kali perkara *hajiy* berubah menjadi *dharuri* karena adanya faktor eksternal, semisal sewa jasa perawatan dan penyusuan anak, dimana apabila sewa jasa ini tidak diatur demi menjaga nyawa anak tersebut, maka kepemilikan manfaat berupa perawatan dan menyusui akan hilang sebab matinya anak yang dirawat.
   Termasuk yang setara dengan *hajjiy* adalah setiap perkara yang menjadi penyempurna *hajiy*. Seperti *khiyar* dalam jual beli yang disyariatkan sebagai masa tenggang penyempurna transaksi jual beli, agar terbebas dari kerugian yang menetapkan pengembalian barang, hingga dapat merusak tujuan disyariatkannya jual beli.
3. *Tahsîniy,* yakni sesuatu yang dinilai baik menurut adat, namun tidak dibutuhkan. Dalam hal ini terbagi dua;
   1) Bertentangan dengan kaidah syariat, seperti akad *kitabah*. Hal ini sebenarnya tidak dibutuhkan, karena seandainya *kitabah* dilarang, tidak akan menimbulkan masalah. Hanya saja penetapan *kitabah* dinilai baik menurut adat, untuk memberi ruang seseorang terbebas dari perbudakan. Dan *kitabah* ini merusak kaidah syariat

berupa larangan bagi seseorang untuk menjual sebagian hartanya dibeli dengan sebagian hartanya yang lain. Karena hasil kerja dari seorang budak *mukatab* secara hukum adalah milik majikan.

2) Tidak bertentangan dengan kaidah syariat, seperti menghapus hak persaksian bagi budak. Hal ini sebenarnya tidak dibutuhkan, karena seandainya hak tersebut ditetapkan bagi budak, tidak akan menimbulkan masalah. Hanya saja penghapusan tersebut dinilai baik menurut adat, karena budak memiliki kekurangan untuk memiliki hak mulia semacam ini. Padahal hak ini akan menjadi penentu vonis bagi orang yang dipersaksikan. Berbeda halnya dengan hak riwayat yang tidak memiliki peran penentu vonis[30].

ثُمَّ الْمُنَاسِبُ إِنِ اعْتُبِرَ عَيْنُهُ فِيْ عَيْنِ الْحُكْمِ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ فَالْمُؤَثِّرُ أَوْ بِتَرْتِيْبِ الْحُكْمِ عَلَى وَفْقِهِ

فَإِنْ اعْتُبِرَ الْعَيْنُ فِيْ الْجِنْسِ أَوْ عَكْسِهِ أَوْ الْجِنْسِ فِيْ الْجِنْسِ فَالْمُلَائِمُ وَإِلَّا فَالْغَرِيْبُ وَإِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فَإِنْ دَلَّ دَلِيْلٌ إِلْغَائَهُ فَلَا يُعَلَّلُ وَإِلَّا فَالْمُرْسَلُ وَرَدَّهُ الْأَكْثَرُ

Kemudian sifat *al-Munasib,* jika macam sifat tertentu dipertimbangkan oleh *As-Syari'* dalam macam hukum tertentu, dengan *nash* atau *ijma',* maka disebut dengan *al-mu'atsir.* Atau dengan rentetan hukum yang sesuai dengan sifat.

Dan apabila macam sifat tertentu dipertimbangkan oleh *As-Syari'* dalam jenis hukum tertentu, atau sebaliknya, atau mempertimbangkan jenis sifat tertentu pada jenis hukum tertentu, maka disebut *al-mula'im.* Dan jika tidak demikian (macam atau jenis tidak dipertimbangkan dengan *nash* atau *ijma'*), maka disebut *al-gharib.* Kemudian jika sifat *al-Munasib* tidak dipertimbangkan, jika ada dalil yang menunjukkan bahwa *'illat* tersebut diabaikan, maka tidak bisa dibuat menjadi *'illat,* namun jika tidak ada dalil (bahwa *'illat* tersebut diabaikan) maka disebut dengan *al-mursal,* dimana mayoritas ulama menolaknya.

MACAM-MACAM *AL-MUNASIB*

Al-Munasib dalam arti sifat serasi yang dijadikan *'illat* (bukan dalam arti *hikmah*), dilihat dari aspek diperhitungkan tidaknya oleh *As-Syari'* terbagi menjadi 4 macam:

1. *Al-Munasib al-muatsir*
2. *Al-Munasib al-mulâ'im.*
3. *Al-Munasib al-gharib*
4. *Al-Munasib al-mursal* (*al-mashlahah al-mursalah*)

---

[30] *Ibid,* hal 444-445

AL-MUNÂSIB AL-MUATSIR

Adalah manakala *'ain al-washfi* (macam sifat tertentu) diperhitungkan oleh *As-Syari'* dalam *'ain al-hukmi* (macam hukum tertentu), melalui *nash* atau *ijma'* yang menjelaskan sebagai *'illat.* Disebut *al-muatsir* karena pengaruh hukumnya terlihat jelas sebab *nash* atau *ijma'* yang dijadikan pertimbangan.

Contoh dipertimbangkan melalui *nash,* adalah meng-*'illat*-i *'ain al-hukmi* berupa batalnya wudhu yang berimplikasi haramnya shalat, dengan *'ain al-washfi* berupa menyentuh kemaluan, yang dicuplik dari HR. Tirmidzi:

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ

"Barang siapa yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah ia berwudlu"

Contoh dipertimbangkan melalui ijma' adalah meng-*'illat*-i *'ain al-hukmi* berupa perwalian harta, dengan *'ain al-washfi* berupa 'masih kecil'[31].

AL-MUNÂSIB AL-MULÂIM

Adalah manakala *'ain al-washfi* (macam sifat tertentu) diperhitungkan dalam *'ain al-hukmi* (macam hukum tertentu) dengan selain *nash* dan *ijma'*, namun dengan sebab *As-Syari'* meruntutkan hukum dari sifat serupa. Dalam hal ini ada tiga bentuk;

1. Pertama, memperhitungkan macam sifat tertentu (*'ain al-washfi*) dalam jenis hukum tertentu (*jins al-hukm*).
   Contoh, sifat *shighar* (masih kecil) dijadikan *'illat* bagi hukum tetapnya kekuasaan ayah dalam menikahkan anak perawannya yang masih kecil. *Nash* telah memutuskan bahwa ayah adalah orang yang paling berkuasa dalam menikahkan anak perawannya yang masih kecil. Ketetapan ini memang sangat sesuai dengan sifat 'masih kecil'

---

[31] Contoh lain adalah firman Allah SWT QS. Al-Baqarah 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ

"Mereka bertanya kepadamu tentang haid, katakanlah: "Haid itu kotoran, oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid"

Hukum yang ditetapkan oleh *nash* di atas adalah keharusan menghindari istri yang sedang haid. *Nash* juga menetapkan bahwa haid adalah penyakit. Secara tekstual, nash jelas-jelas menetapkan *al-adzâ* (kotoran) sebagai *'illat*-nya. Maka dalam hal ini *al-adzâ* sebagai *'illat,* dikatakan sebagai sifat yang munasib dan muatstsir. Munâsib, karena antara 'illat dan hukumnya terdapat keserasian, sebab sangat logis jika 'illat adanya kotoran menjadi pangkal tercetusnya hukum menjauhi. *Mu'atsir,* karena dalam teks ayat tersebut secara jelas dituturkan sebuah sifat (baca: *'illat*) 'kotoran' yang dibarengkan dengan penyebutan hukum 'menjauhi'. *Ibid,* hal 447 dan DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* hal 680

dan 'perawan' yang ada pada kasus tersebut. Namun dari *nash* ataupun *ijma'* tidak ada kejelasan mengenai *'illat* dari penetapan hukum tersebut, apakah sifat perawannya ataukah sifat masih kecilnya. Meskipun demikian dalam kasus yang sejenis, ijma' telah menetapkan sifat 'masih kecil' sebagai *'illat* bagi hukum tetapnya kekuasaan ayah atas pengelolaan harta anak kecil. Berangkat dari adanya ijma' ini dan memandang bahwa antara hukum tetapnya kekuasaan sang ayah atas harta anak kecil dan hukum tetapnya kekuasaan sang ayah dalam menikahkan anak perawan yang masih kecil adalah merupakan hukum yang sejenis (sama-sama bentuk kekuasaan), maka sifat masih kecil ditetapkan sebagai *'illat* bagi hukum tetapnya sang ayah untuk menikahkan anak perawannya yang masih kecil. Dan, karena sifat 'masih kecil' juga ditemukan pada wanita yang tidak lagi perawan, gila dan dungu yang masih kecil, maka hukum ketiganya disamakan dengan perawan yang masih kecil.

2. Kedua, memperhitungkan jenis sifat tertentu (*jins al-washfi*) dalam macam hukum tertentu (*'ain al-hukmi*).

   Contoh, kondisi hujan yang ditetapkan sebagai *'illat* diperbolehkannya mengumpulkan dua shalat dalam satu waktu (jama'). *Nash* telah menetapkan sebuah hukum bahwa ketika kondisi hujan, shalat boleh untuk di-*jama'*. Dan keputusan itu memang sangat sesuai dengan kondisi hujan, akan tetapi, baik *nash* ataupun *ijma'* tidak menunjukkan bahwa hujan adalah *'illat* di balik penetapan hukum tersebut. Meskipun demikian, *nash* yang lain menetapkan bahwa men-*jama'* dua shalat dalam satu waktu ketika dalam perjalanan adalah diperbolehkan, dan ijma' telah menetapkan bahwa *'illat* di balik keputusan ini adalah kondisi bepergiaan (safar). Berangkat dari adanya ijma' ini, dan memandang bahwa hujan dan *safar* adalah masih sejenis (sama-sama mendatangkan kesulitan), maka ditetapkanlah hujan sebagai *'illat* diperbolehkannya melakukan *jama'* shalat pada kondisi itu, dan pada akhirnya salju dan hawa dingin bisa disamakan dengan hujan.

3. Ketiga, memperhitungkan jenis sifat tertentu (*jins al-washfi*) dalam jenis hukum tertentu (*jins al-hukmi*).

   Contoh, sifat 'membunuh dengan sengaja dan secara aniaya' dijadikan sebagai *'illat* penetapan hukum *qishas* pada kasus pembunuhan dengan memakai benda-benda berat dan ijma' telah menetapkan bahwa *qishas* diberlakukan pada kasus sejenisnya, yakni pembunuhan dengan menggunakan benda-benda tajam. Sisi

kesamaan kedua kasus tersebut terletak pada jenisnya, yakni kedua-duanya tergolong jenis pembunuhan yang disengaja dan secara aniaya (tanpa hak).[32]

AL-MUNASIB AL- GHARIB

Adalah sifat yang tidak diperhitungkan oleh *As-Syari',* yakni manakala ada dalil yang menunjukkan bahwa sifat tersebut tidak diperhitungkan. Disebut dengan *al-gharib,* karena kecil peluangnya untuk diperhitungkan. Dan sifat semacam ini disepakati ulama tidak bisa dijadikan *'illat.*

Contoh, undang-undang wajib berpuasa dua bulan berturut-turut yang dibuat oleh Imam Yahya bin Yahya[33], sebagai sanksi *kafarat* yang dijatuhkan kepada seorang raja yang berani membatalkan puasa Ramadhan dengan melakukan hubungan badan. Demikian ini karena substansi tujuan syara' adalah membuat jera pelaku, sedangkan memberikan sanksi berupa memerdekakan budak bagai raja, merupakan sesuatu yang mudah dilakukan. Akan tetapi syara' menolak undang-undang di atas dan syara tetap mewajibkan menerapkan sanksi pelanggaran sesuai dengan urutan, yakni memerdekaan hamba sahaya, dan jika tidak mampu maka berpuasa dua bulan berturut, dan jika tidak dapat melaksanakanya maka berpindah memberi makanan enam puluh miskin.[34]

AL-MUNÂSIB AL-MURSAL

Al-Munâsib al-mursal atau biasa disebut dengan *al-mashlaḫah al-mursalah* atau *al-istishlah* adalah sifat yang tidak ditemukan dalil syara', baik dalil yang memperhitungkan maupun yang mengabaikannya.

Mengenai diterima tidaknya *munasib al-mursal* atau *maslahah mursalah,* ulama berselisih pendapat.

1. Pendapat pertama, dari mayoritas ulama, menolak secara mutlak, karena tidak ada dalil menunjukkan diperhitungkannya sifat tersebut.
2. Pendapat kedua, dari Imam Malik, menerima *al-munâsib al-mursal* secara mutlak, untuk menjaga eksistensi mashlahat. Berpijak dari pendapat ini, diperbolehkan memukul seseorang yang statusnya *muttaham* (disinyalir) mencuri, agar mengakui perbuatanya. Dalam hal

---

[32] *Ibid,* hal 449, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol II hal. 404-405 dan DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* hal 680

[33] Pemangku kedudukan Imam di kota Andalus (Spanyol)_lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 326-327

[34] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 326-327

ini Imam Haramain hampir senada dengan pendapat Imam Malik, karena secara umum juga mempertimbangkan mashlahat, namun Imam Haramain tidak memperhitungkan jenis mashlahat secara mutlak sebagaimana Imam Malik, bahkan dalam kitab Al-Burhan secara keras menentangnya.

3. Pendapat ketiga, menolak diterapkan dalam kasus ibadah, dan boleh diterapkan dalam muamalat, dan *hudud*. Karena dalam ibadah tidak mempertimbangkan aspek maslahah, berbeda dalam kasus muamalat dan *had*.[35]

وَلَيْسَ مِنْهُ مَصْلَحَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ كُلِّيَّةٌ قَطْعِيَّةٌ أَوْ ظَنِّيَّةٌ قَرِيْبَةٌ مِنْهَا فَهِيَ حَقٌّ كُلِّيٌّ قَطْعًا

Bukan tergolong dari macamnya *munasib mursal* yaitu kemaslahatan bertaraf *dharuri*, universal, dan dipastikan (terjadi). Atau bertaraf *dhan* yang hampir pasti. Dan kemaslahatan tersebut kebenaran universal yang pasti.

MASHLAHAH DHARURI, UNIVERSAL, PASTI

Sebuah kemashlahatan yang mencapai taraf *dharuriyyah* (emeregency), *kulliyyah* (universal), dan *qath'iyyah* (pasti terjadi), tidak termasuk bagian dari *al-munasib al-mursal* atau *maslahah mursalah*. Karena landasan dalil menegaskan kemaslahatan tersebut harus diperhitungkan. Dalil tersebut adalah bahwa dalam pandangan syara', menjaga kemaslahatan yang bersifat *kulli* (universal) lebih diutamakan daripada kemaslahatan *juz'i* (individu atau kelompok).

Maksud mencapai taraf *dharuriyyah* (emeregency) adalah berbentuk salah satu dari *dharuriyyat al-khams,* yakni menjaga agama, menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga keturunan, dan menjaga harta. Dan maksud *kulliyyah* (universal) adalah terkait dengan seluruh umat Islam, bukan sekelompok orang saja. Dan yang dikehendaki *qath'iyyah* (pasti terjadi) adalah positif terjadinya. Atau minimal bersifat *dhanniyah* (diduga akan terjadi) yang mendekati pasti.

Dalam hal ini status kemashlahatan tersebut adalah kebenaran universal secara pasti (*haqqun kulliy qath'an*), dan bukan *munasib mursal* atau *mashlahat mursalah*. Berbeda dengan pendapat Imam Al-Ghazali yang memasukkan kemashlahatan tersebut sebagai *munasib mursal* atau *mashlahah mursalah,* namun bukan dengan arti sifat yang tidak ditemukan dalil syara' untuk memperhitungkannya. Menurut beliau, kemashlahatan tersebut menjadi syarat untuk memastikan pemakaian *munasib mursal.*

---

[35] *Ibid,* hal. 450

Contoh, menyerang dengan menghujani panah, menembak atau mengebom serdadu pasukan kafir yang menjadikan tentara muslim yang tertawan sebagai tameng dalam sebuah peperangan, hingga berakibat tentara muslim yang tertawan mati bersama mereka. Hal ini boleh dilakukan manakala dipastikan atau ada dugaan yang mendekati kepastian bahwa apabila mereka tidak diserang, maka justru mereka yang akan membunuh seluruh pasukan islam, baik yang ditawan atau yang lain. Dan apabila mereka diserang, maka pasukan muslim selain yang ditawan akan selamat. Dalam hal ini, bolehnya melakukan penyerangan adalah demi menyelamatkan sebagian umat Islam[36].

Berikut ini beberapa contoh kasus yang tidak memenuhi syarat.

No	Kasus	Hukum	Alasan
01	Menyerang musuh penghuni benteng yang menjadikan tentara muslim yang tertawan sebagai tameng	Haram	Karena menguasai benteng belum sampai taraf *dharuri*
02	Membuang sebagian penumpang perahu yang seluruhnya muslim, demi menyelamatkan sebagian yang lain dari karam[37].		Karena keselamatan mereka belum mencapai taraf *kulliyyah* (universal, terkait seluruh umat Islam)
03	Menyerang pasukan kafir yang menjadikan tentara muslim yang tertawan sebagai tameng, manakala tidak dipastikan atau mendekati pasti, mereka yang akan membunuh seluruh pasukan islam		Karena belum mencapai taraf *qath'iyyah* atau *madhnunah* yang mendekati pasti.

وَالْمُنَاسَبَةُ تَنْخَرِمُ بِمَفْسَدَةٍ تَلْزَمُ
رَاجِحَةً أَوْ مُسَاوِيَةً لَهَا فِي الْأَصَحِّ

Munasabah menjadi gugur sebab *mafsadah* yang menetap pada hukum dan lebih unggul atau menyamai dibandingkan mashlahatnya, menurut pendapat *ashab.*

---

[36] *Ibid,* hal. 451, Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol. II hal. 326-327, dan Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 284

[37] Meskipun menurut kalangan Malikiyah, caranya dengan diundi. Karena cara pengundian ini tidak ada pijakan dalilnya dalam syariat_ *Ibid*

BATALNYA *MUNASABAH*

Munasabah akan dianggap batal manakala terdapat *mafsadah* (kerusakan) yang menetap dalam sebuah hukum dan lebih unggul dibandingkan *mashlahat* yang dihasilkan, atau minimal menyamai *mashlahat*-nya menurut pendapat *ashah*. Hal ini berdasarkan sebuah kaidah;

دَرْءُ الْمَفَاسِدِ مُقَدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

"Mencegah beberapa mafsadah didahulukan daripada menarik kebaikan".

Menurut Imam Ar-Razi dan pengikutnya, seperti Imam Baidhawi, *munasabah* tidak dianggap batal, meskipun mereka juga menyepakati tentang tidak adanya hukum. Hanya saja tidak adanya hukum menurut mereka karena faktor keberadaan *al-mani'* (penghalang), sedangkan menurut pendapat *Ashah* di atas karena faktor karena tidak adanya *muqtadhi* (dalil penuntut).[38]

السَّادِسُ الشِّبْهُ وَهُوَ مُشَابَهَةُ وَصْفٍ لِلْمُنَاسِبِ وَالطَّرْدِيِّ وَيُسَمَّى الْوَصْفُ بِالشِّبْهِ أَيْضًا وَهُوَ مَنْزِلَةٌ بَيْنَ مَنْزِلَتَيْهِمَا فِيْ الْأَصَحِّ وَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِنْ أَمْكَنَ قِيَاسُ الْعِلَّةِ وَإِلَّا فَهُوَ حُجَّةٌ فِيْ غَيْرِ الصُّوْرِيِّ فِيْ الْأَصَحِّ

(Metode pencarian *'illat*) keenam adalah *syabah*, yaitu menyerupainya sebuah sifat pada *munasib* dan *thardiy*. Dan sifat ini juga dinamakan *syabah*. *Syabah* memiliki posisi di tengah-tengah antara *munasib* dan *thardiy*, menurut pendapat *ashah*. Dan tidak boleh membuat *qiyas syabah*, saat memungkinkan *qiyas 'illat*, secara ijma'. Jika *qiyas 'illat* tidak bisa, maka (qiyas *syabah*) bisa menjadi hujjah pada selain qiyas *shuriy*, menurut pendapat *ashah*.

KEENAM ; *SYABAH*

Urutan *keenam* dari macam-macam *masalikul 'illat* yaitu *Syabah*. Mengenai definisi *syabah*, terdapat beragam pendapat ulama. Menurut

---

[38] Dalil pendapat kedua ini adalah shalat di tempat *ghashab*-an, dihukumi sah, namun haram. Sah memandang mashlahatnya, dan haram memandang mafsadahnya, sedangkan kualitas mashlahatnya tidak melebihi mafsadahnya. Karena jika mashlahat lebih unggul, pasti hukumnya tidak haram, bahkan terkadang diwajibkan, sehingga dalam contoh ini mafsadah setara atau lebih unggul dibanding mashlahahnya. Dari sini terbukti bahwa *munasabah* tidak batal sebab adanya mafsadah, karena jika divonis batal, tentunya shalat tersebut dihukumi tidak sah. Argumentasi ini disangkal pendapat Ashah, bahwa konteks pembahasan adalah dalam mashlahat dan mafsadah yang memiliki satu aspek sudut pandang, sedangkan shalat di tempat *ghashab*-an memiliki dua aspek sudut pandang. *Ibid,* hal 451 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal 311

Imam As-Subki, banyak perdebatan tentang pendefinisian syabah, dan saya belum menemukan definisi yang benar.

1. Menurut pengarang, Imam Zakariya Al-Anshari;

مُشَابَهَةُ وَصْفٍ لِلْمُنَاسِبِ وَالطَّرْدِيِّ

"Menyerupainya sifat pada munasib dan thardiy"

Menurut pendapat *ashah,* posisi *syabah* ada di tengah-tengah antara *munasib* dan *thardu*, menyerupai *thardu* dari sisi statusnya adalah bukan sifat yang serasi secara *dzatiyah* (dengan sendirinya), dan menyerupai *munasib* secara *dzatiyah,* dari sisi adanya respon syara' secara umum. Seperti sifat laki-laki dan perempuan dalam persaksian dan *qadha'* (peradilan). Baik dari sisi penetapan atau peniadaannya. Semisal sifat perempuan, syara' meresponnya dari sisi peniadaannya dalam *qadha',* tidak dalam memerdekakan budak.

2. Menurut pendapat kedua dari Al-Qadli Abu Bakar Al-Baqilani;

الْمُنَاسِبُ بِالتَّبَعِ

"Sifat yang serasi dengan cara mengikuti pada perkara lain yang serasi".

Dalam riwayat lain, Al-Qadhi mengatakan;

الوَصْفُ الَّذِي لاَ يُنَاسِبُ لِذَاتِهِ وَيَسْتَلْزِمُ المُنَاسِبَ لِذَاتِهِ

"Sifat yang dengan sendirinya tidak serasi pada hukum, dan menetapkan sifat lain yang dengan sendirinya serasi".

Maksud 'mengikuti pada perkara lain' adalah menetapkan sifat lain yang dengan sendirinya serasi.

Contoh, *thahârah* sebagai *'illat* disyaratkannya niat, dimana secara *dzatiyah* (dengan sendirinya), *thaharah* tidak serasi dengan disyaratkannya niat. Akan tetapi menetapkan sifat lain yang serasi dengan hukum disyaratkannya niat, yaitu ibadah.[39]

3. Menurut Syekh Wahbah Al-Zuhaili;

الوَصْفُ الذِيْ لَا تَظْهَرُ فِيْهِ المُنَاسَبَةُ بَعْدَ البَحْثِ التَّامِّ وَلَكِنْ آلَّفَ مِنَ الشَّارِعِ الاِلْتِفَاتُ إِلَيْهِ فِي بَعْضِ الأَحْكَامِ

"Suatu sifat yang tidak nampak nilai keserasian (dengan hukum) di dalamnya setelah diadakan penelitian yang maksimal, namun keadaan sifat tersebut direspon oleh syara' (sebagai 'illat) pada sebagain hukum".[40]

---

[39] 'Ala Ad-Dien Al-Mardawi Al-Hanbali, *At-Tahbir Syarh at-Tahrir,* VII hal 3423 (CD Syamilah) dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal: 287

[40] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 628

Contoh, bersuci dengan air, setelah dikaji secara mendalam, ternyata tidak ditemukan keserasian antara hukum *thahârah* dan kekhususan memakai air. Hanya saja, pada sebagian kasus yang lain, seperti shalat dan thawaf, *As-Syâri'* menegaskan bahwa keberadaan sifat tersebut (sifat air) diperhitungkan sebagai *'illat.*

Selanjutnya, tidak diperbolehkan membuat *qiyas syabah,* saat memungkinkan *qiyas 'illat* yang di dalamnya terdapat *munasib* secara *dzatiyyah.* Namun manakala *qiyas 'illat* tidak bisa dioperasikan karena tidak adanya *munasib* secara *dzatiyyah,* maka posisi *qiyas syabah* diperselisihkan.

1. Pendapat *ashab, qiyas syabah* bisa menjadi hujjah selain dalam *syabah shuriy,* karena memandang kemiripannya dengan *munasib.* Imam Syafi'i menggunakannya sebagai hujjah di berbagai kasus. Di antaranya ucapan beliau pada saat mewajibkan niat wudhu seperti tayammum, "Dua thaharah yang keduanya tidak terpisah". Artinya, tidak ditemukan perkara yang paling mirip dengan wudhu selain tayammum, sehingga wudhu di-*qiyas*-kan dengan tayammum.
2. Pendapat kedua menyatakan, *qiyas syabah* ditolak. Karena memandang kemiripannya dengan *thardu*[41].

وَأَعْلَاهُ قِيَاسُ مَا لَهُ أَصْلٌ وَاحِدٌ
فَغَلَبَةُ الْأَشْبَاهِ فِيْ الْحُكْمِ وَالصِّفَةِ
فَالْحُكْمِ فَالصِّفَةِ

Tingkatan tertinggi *qiyas syabah* yaitu *qiyas syabah* yang memiliki satu *ashl,* kemudian *qiyas ghalabah al-asybah* dalam segi hukum dan sifat. Kemudian *ghalabah al-asybah* dalam segi hukum, lalu *ghalabah al-asybah* dalam segi sifat.

PERINGKAT *QIYAS SYABAH*

Berangkat dari pendapat yang menyatakan *qiyas syabah* dapat dijadikan *hujjah,* secara kualitas *qiyas syabah* tersusun beberapa peringkat sebagaimana berikut.

1. *Qiyas syabah* yang memiliki satu *ashl.*

   Qiyas ini dinilai paling tinggi, karena *ashl* terlepas dari penentangan *ashl* yang lain. Contoh, dikatakan dalam persoalan bersuci dari najis, bahwa bersuci model ini adalah bersuci dalam rangka melaksanakan shalat, sehingga tertentu menggunakan air, di-*qiyas*-kan dengan bersuci dari hadats. Dalam hal ini bersuci dari najis menyerupai *thardu,* dari aspek tidak nampaknya keserasian antara bersuci dan penentuan penggunaan air. Dan menyerupai *al-munasib,* dari aspek

[41] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 452

bahwa syara' memperhitungkan bersuci dari hadats dengan air dalam shalat dan hal-hal lainnya.

2. *Qiyas ghalabah al-asybah fi al-hukmi wa as-shifat*
   Didefinisikan sebagai berikut;

   أَنْ يَكُوْنَ الْفَرْعُ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ الْأَصْلَيْنِ فَيُلْحَقُ بِأَكْثَرِهِمَا شِبْهًا فِي الْحُكْمِ وَالصِّفَةِ

   "Manakala far'u (kasus cabang) berkutat (memiliki kemiripan) antara dua ashl; kemudian far'u disamakan dengan ashl yang paling banyak memiliki kemiripan dalam sisi hukum dan sifat".

   Atau secara sederhana, sebuah teori *qiyas* dengan cara memenangkan salah satu *ashl* yang dianggap paling mirip dengan *far'u*, baik dalam hukum atau dalam sifatnya.
   Contoh, dalam kasus pembunuhan seorang budak, seorang budak yang dalam kasus ini berstatus sebagai *far'u* memiliki dua *ashl*; *pertama*, memiliki kemiripan dengan manusia merdeka dari sisi keduanya sama-sama manusia. *Kedua*, memiliki kemiripan dengan binatang ternak dari sisi sama-sama berstatus harta yang dimiliki. Maka dalam hal terkait pemberian kompensasi ganti rugi, budak disamakan dengan binatang ternak sesuai harga tertinggi, karena kemiripan budak dengan binatang ternak lebih besar.

   Sedangkan yang dimaksud 'kemiripan' ialah kesamaan antara *far'u* dan *ashl* dalam dua aspek;
   1. Aspek hukum, seperti bolehnya budak diperjualbelikan, disewakan, dipinjamkan dan lain-lain, sebagaimana binatang ternak.
   2. Aspek sifat, seperti standar harga penjualan budak tergantung dari keadaan baik buruknya budak tersebut. Demikian ini sama dengan binatang ternak, dimana faktor yang menentukan tingginya harga penjualan, tergantung keadaan binatang ternak tersebut. Semisal, binatang yang sehat tentunya lebih mahal dibanding yang sakit.

3. *Qiyas ghalabah al-asybah fi al-hukmi*
   Didefinisikan sebagai berikut;

   مَا إِذَا تَرَدَّدَ فَرْعٌ بَيْنَ أَصْلَيْنِ وَكَانَ أَكْثَرُ شِبْهًا بِأَحَدِهِمَا فِي الْحُكْمِ وَالصِّفَةِ وَأَشْبَهَ الْآخَرَ فِي الْحُكْمِ فَقَطْ

   'Manakala far'u (kasus cabang) berkutat (memiliki kemiripan) antara dua ashl; kemudian yang paling banyak memiliki kemiripan pada salah satu (dari dua ashl) dari sisi hukum dan sifat. Dan menyerupai ashl yang lain dari sisi hukum saja".

4. *Qiyas ghalabah al-asybah fi as-shifat*

ماَ إِذَا تَرَدَّدَ فَرْعٌ بَيْنَ أَصْلَيْنِ وَكَانَ أَكْثَرُ شِبْهًا بِأَحَدِهِمَا فِي الْحُكْمِ وَالصِّفَةِ وَاَشْبَهَ الآخَرَ فِي الصِّفَةِ فَقَطْ

"Manakala far'u (kasus cabang) berkutat (memiliki kemiripan) antara dua ashl; kemudian yang paling banyak memiliki kemiripan pada salah satu (dari dua ashl) dari sisi hukum dan sifat. Dan menyerupai ashl yang lain dari sisi sifat saja".

5. *Qiyas Shuriy*

Adalah penyamaan *far'u* dengan *ashl* atas dasar keadaan bentuk. Seperti, menyamakan kuda dengan *himar* (keledai) dan *bighal* (peranakan kuda dan keledai) dalam masalah tidak wajibnya zakat. Menurut pendapat *ashab, qiyas shuriy* bukanlah hujjah.

Pijakan dalil tentang *qiyas shuriy* adalah firman Allah SWT:

فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

"Barangsiapa yang membunuh binatang buruan ketika ihram maka dendanya adalah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan binatang buruan yang dibunuhnya". (QS. Al-Maidah 95) [42]

السَّابِعُ الدَّوْرَانُ بِأَنْ يُوْجَدَ الْحُكْمُ عِنْدَ وُجُوْدِ وَصْفٍ وَيُعْدَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ وَهُوَ يُفِيْدُ ظَنًّا فِيْ الْأَصَحِّ

(Metode pencarian *'illat*) *ketujuh* adalah *Dauran* yaitu ditemukannya (keterkaitan) hukum pada saat terwujudnya sifat dan ditiadakannya hukum pada saat tidak ditemukan sifat. *Dauran* berfaidah (menunjukkan *'illat*) secara *dhanni,* menurut pendapat *ashab.*

KETUJUH ; *DAURAN*

Urutan *ketujuh* dari macam-macam *masalikul 'illat* adalah *dauran.* Imam Wahbah Al-Zuhaili mendefinisikan *dauran* sebagai berikut:

---

[42] Dalam kitab Al-Mahshul, Imam Ar-Razi berkata, bahwa standarisasi kebenaran qiyas syabah adalah tercapainya sebuah keserupaan antara *far'u* dengan *ashl* dalam *'illat* hukum atau perkara yang menetapkan pada *'illat*-nya hukum. Baik pencapaian tersebut dalam shurah (bentuk) dari *'illat* atau *shurah* dari perkara yang menetapkan *'illat,* maupun dalam hukumnya *'illat* atau hukumnya perkara yang menetapkan *'illat*. Contoh, manakala kita mendapati adanya seekor ikan yang berbentuk manusia, dimana seandainya ikan ini keluar ke daratan, dipastikan akan mati. Maka ikan semacam ini boleh dimakan, karena memandang keserupaan dalam *'illat*-nya hukum, yakni keberadaannya sebagai hewan laut yang tidak bisa hidup di daratan. Dalam hal ini bentuk (*shurah*) keserupaan tidak dipertimbangkan. *Ibid,* hal 453 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 332-334

عِبَارَةٌ عَنْ حُدُوْثِ الْحُكْمِ بِحُدُوْثِ الْوَصْفِ وَانْعِدَامِهِ بِعَدَمِهِ

Sebuah istilah tentang terjadinya sebuah hukum akibat wujudnya sifat dan tiadanya hukum sebab tidak adanya sifat.[43]

Definisi lain, dari pengarang, bahwa *dauran* adalah;

أَنْ يُوْجَدَ الْحُكْمُ عِنْدَ وُجُوْدِ وَصْفٍ وَيُعْدَمَ عِنْدَ عَدَمِهِ

Ditemukannya hukum[44] *manakala sifat wujud, dan ditiadakannya hukum manakala sifat tidak ada.*

Sifat dalam definisi di atas disebut *al-madar* (poros perputaran hukum), sedangkan hukum disebut *ad-dair* (sesuatu yang berputar). Contoh, hukum keharaman arak (*khamr*) disebabkan adanya sifat berpotensi memabukkan (*iskâr*). Dan keharaman arak (*khamr*) menjadi hilang, ketika *khamr* berubah menjadi cuka, karena dalam cuka tidak ditemukan lagi sifat memabukkan.

EKSISTENSI *DAURAN*

Para ulama berbeda persepsi mengenai apakah *daurân* dapat menunjukkan bahwa sebuah sifat merupakan sebuah *'illat*? Dalam hal ini ada dua pendapat:

1. Pendapat *ashah,* sependapat dengan mayoritas, bahwa *daurân* secara *dhanni* (dugaan) bisa menunjukkan keberadaan sebuah sifat sebagai *'illat.* Karena masih adanya kemungkinan sebagaimana dalam masalah bau *khamr* di atas.
2. Pendapat kedua, *daurân* sama sekali tidak bisa menunjukkan pada *'illat.* Karena bisa jadi sifat tersebut sekedar *mulazim* (perkara yang menetap) pada *'illat,* bukan *'illat* itu sendiri. Seperti bau khas dari perkara yang memabukkan, seperti bau khas *khamr.* Bau dan sifat memabukkan adalah dua hal yang manakala ditemukan, maka hukum haram ditemukan, serta sebaliknya, semisal *khamr* berubah menjadi cuka. Meskipun demikian bau tersebut bukanlah *'illat* keharaman *khamr.*
3. Pendapat ketiga, *daurân* secara *qath'iy* (pasti) bisa menunjukkan keberadaan sebuah sifat sebagai *'illat.* Pencetus pendapat ini seolah menyatakan *qath'iy* manakala ada keserasian antara sifat dan hukum, seperti sifat memabukkan dalam hukum keharaman *khamr.*[45]

[43] DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami,* vol I hal. 629

[44] Maksud 'hukum ditemukan' adalah terjadinya hukum memandang keterkaitan (*ta'alluq*) secara *tanjizi.*

[45] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 454

وَلَا يَلْزَمُ الْمُسْتَدِلَّ بِهِ بَيَانُ انْتِفَاءِ مَا هُوَ أَوْلَى مِنْهُ وَيَتَرَجَّحُ جَانِبُهُ بِالتَّعْدِيَّةِ إِنْ أَبْدَى الْمُعْتَرِضُ وَصْفًا آخَرَ وَالْأَصَحُّ إِنْ تَعَدَّى وَصْفُهُ إِلَى الْفَرْعِ وَاتَّحَدَ مُقْتَضَى وَصْفَيْهِمَا أَوْ إِلَى فَرْعٍ آخَرَ لَمْ يُطْلَبْ تَرْجِيحٌ	*Mustadil* tidak harus menjelaskan tidak adanya sifat yang lebih bagus dari pada *dauran.* Dan pihak *mustadil* unggul dengan *ta'diyah* (manakala *'illat* dari *mu'taridl qashirah*) apabila *mu'taridl* menampilkan (tawaran) sifat (*'illat*) lain (selain *al-madar*). Menurut pendapat *ashab,* jika *'illat* dari *mu'taridl* menjalar (*muta'adi*) pada *far'u* (kasus yang diperdebatkan), dan tuntutan dua sifat mereka (*mustadil* dan *mu'taridh*) sama, atau sifat tersebut menjalar pada *far'u* lain, maka pihak *mustadil* tidak dituntut untuk men-*tarjih* (dengan dalil lain).

BEBERAPA PERSOALAN DALAM *DAURAN*

Pengarang selanjutnya memaparkan beberapa persoalan yang terkait dengan *dauran.* Persoalan tersebut di antaranya;

1. Dalam *dauran,* seorang *mustadil* tidak harus menjelaskan tidak adanya sifat yang lebih akurat untuk dijadikan *'illat* dari pada *dauran.* Bahkan dibenarkan menjadikan *dauran* sebagai dalil, meskipun memungkinkan menggunakan dalil lain yang lebih akurat, semisal dengan metode *as-sabru* atau *ikhalah.* Berbeda dengan *syabah,* dimana dalam metode ini sudah digariskan aturan, bahwa manakala masih memungkinkan mempraktikkan qiyas *'illat* yang akurasinya lebih kuat, maka tidak diperbolehkan membuat *qiyas syabah.*
2. Manakala *mu'taridl* (mujtahid yang menyanggah dalilnya *mustadil*) menampilkan (tawaran) sifat lain, maka ada beberapa kemungkinan;
   1) Sifat tersebut tergolong sifat *qashirah* (tidak dapat menjalar pada *far'u*), maka pihak *mustadil* dinyatakan unggul manakala sifat yang ditampilkan *muta'adi* (menjalar)[46]. Contoh;

      Mustadill : *'Illat* dalam keharaman riba pada emas adalah sifatnya sebagai *nuqud.*

      Mu'taridl : *'Illat* dalam keharaman riba pada emas adalah sifatnya sebagai emas

      Dalam contoh ini, *'illat* yang ditampilkan *mustadil* lebih unggul dibandingkan *'illat* yang disampaikan *mu'taridl.* Karena *illat* dari *mustadil* menjalar (*muta'adi*) pada *far'u,* semisal perak, sedangkan *'illat* dari *mu'taridl* tidak menjalar (*qashirah*).

[46] Penjelasan *'illat muta'adi* atau *qashirah* dapat dilihat pada pembahasan *masalikul 'illat syabah.*

2) Sifat tersebut termasuk sifat *muta'adi* (menjalar pada *far'u*), maka diperinci sebagai berikut:
   - Apabila menjalar pada *far'u* yang sedang diperdebatkan[47] dan tuntutan dua sifat mereka (*mustadil* dan *mu'taridh*) sama, maka dalam hal ini ada dua pendapat.
     Pertama, sebagai pendapat *ashab, mustadil* tidak dituntut men-*tarjih 'illat* (sifat) yang disampaikannya. Hal ini berpijak pada pendapat yang memperbolehkan pembuatan dua *'illat.*
     Kedua, mustadil dituntut men-*tarjih 'illat* yang disampaikannya. Dan jika dia tidak mampu, maka akan dinyatakan kalah. Hal ini berpijak pada pendapat yang melarang pembuatan dua *'illat.*
     Contoh;

Mustadill	:	*'Illat* dalam keharaman riba pada apel adalah sifat makanan. Dan kelapa di-*qiyas*-kan dengan apel dalam *'illat* ini.
Mu'taridl	:	*'Illat* dalam keharaman riba pada apel adalah sifat *waznu* (ditimbang). Dan kelapa di-*qiyas*-kan dengan apel dalam *'illat* ini.

     Dalam contoh ini, *'illat* yang dibawa *mustadil* maupun *mu'taridl* menjalar pada *far'u* berupa kelapa.
     Namun apabila tuntutan dua sifat mereka (*mustadil* dan *mu'taridh*) berbeda, semisal satu sifat menuntut halal, sifat yang lain menuntut haram, maka *mustadil* dituntut men-*tarjih 'illat* yang disampaikannya.
   - Apabila menjalar pada *far'u* lain (meskipun tidak menjalar pada *far'u* yang sedang diperdebatkan), maka dalam hal ini ada dua pendapat.
     Pertama, sebagai pendapat *ashab, mustadil* tidak dituntut men-*tarjih 'illat* (sifat) yang disampaikannya. Hal ini berpijak pada pendapat yang memperbolehkan pembuatan dua *'illat.*
     Kedua, mustadil dituntut men-*tarjih 'illat* yang disampaikannya. Hal ini berpijak pada pendapat yang melarang pembuatan dua *'illat.*

[47] Dengan syarat dua sifat dari *mustadil* dan *mu'taridl* memiliki kesamaan tuntutan, semisal sama-sama menuntut halal. Jika tuntutan dua sifat berbeda, semisal sifat pertama menuntut halal, dan sifat kedua menuntut haram, maka *mustadil* dituntut mentarjih. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 455

Contoh;

Mustadill : Diharamkan riba pada gandum karena *'illat* berupa sifat menjadi makanan pokok. Dan gandum merah di-*qiyas*-kan dengan gandum dalam *'illat* ini.

Mu'taridl : Diharamkan riba pada gandum karena *'illat* berupa sifat menjadi makanan. Dan apel di-*qiyas*-kan dengan gandum dalam *'illat* ini.

Dalam contoh ini, masing-masing dari *'illat* yang dibawa *mustadil* dan *mu'taridl* menjalar pada *far'u* yang berbeda dengan *far'u* dari sifat yang lain[48].

الثَّامِنُ الطَّرْدُ بِأَنْ يُقَارِنَ الْحُكْمُ الْوَصْفَ بِلَا مُنَاسَبَةٍ وَرَدَّهُ الْأَكْثَرُ	(Metode pencarian *'illat* yang) *kedelapan* adalah *At-Thardu*. Yaitu membarenginya hukum pada sifat (tanpa ada keserasian). Mayoritas ulama, menolak *thardu.*

KEDELAPAN ; *AT-THARDU*

At-Thardu secara bahasa ialah kebiasaan. Dan secara istilah adalah membarenginya hukum pada sifat, dimana antara sifat dengan hukum tidak ada keserasian, baik secara *dzatiyyah* atau dengan jalan diikutkan (*taba'i*).

Contoh, seperti statement sebagian ulama tentang cuka (*al-khall*); "Cuka adalah sejenis benda cair yang di atasnya tidak didirikan jembatan, sehingga tidak dapat digunakan untuk menghilangkan najis, seperti minyak, berbeda halnya dengan air". Dalam contoh ini, sifat berupa pendirian jembatan di atas air dan tidak didirikannya jembatan di atas cuka, masing-masing dari keduanya tidak serasi dengan hukum hilangnya najis dengan air dan tidak hilangnya najis dengan cuka. Meskipun teori tersebut tidak bisa diruntuhkan, karena sudah berlaku umum. Dari sini dapat dipahami bahwa maksud 'membarenginya hukum pada sifat' adalah bahwa pembarengan tersebut dapat disaksikan dalam realita. Semisal realita menyatakan bahwa setiap benda cair yang tidak dapat digunakan mensucikan najis, di atasnya pasti tidak didirikan jembatan.[49]

STATUS *HUJJAH AL-THARDU*

Silang pendapat terjadi mengenai status ke-*hujjah*-an *at-thardu.*

1. Mayoritas ulama, menolak *thardu.* Karena dalam *at-thardu* antara sifat dan hukum tidak ada nilai *munasabah* (keserasian) sama sekali. Ulama

[48] *Ibid,* hal. 455 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 290

[49] *Ibid,* hal. 456, dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 326

madzhab Syafi'i mengatakan, "*Qiyas* makna (sifat yang memuat *hikmah*) tergolong *munasib*, karena memuat sifat yang serasi, *qiyas syabah* tergolong *taqrib* (mendekatkan *far'u* pada *ashl*), dan *qiyas thardiy* adalah klaim tanpa dalil (*tahakkum*), sehingga tidak berfaidah menetapkan hukum pada *far'u*". Karena kemungkinan sebuah sifat menjadi *'illat* atau tidak adalah setara.

2. Pendapat kedua, *at-thardu* menunjukkan *'illat* bagi *munadhir* (pembela madzhab imamnya), bukan *nadhir* (mujtahid penganalisa dalil bagi dirinya sendiri). Karena *munadhir* dalam hal ini berada dalam konteks penolakan (*ad-daf'u*), sedangkan *nadhir* dalam konteks penetapan (*itsbat*) yang membutuhkan penopang yang kuat.
3. Pendapat ketiga, jika hukum membarengi sifat pada seluruh kasus selain kasus yang diperselisihkan, maka *at-thardu* dapat menunjukkan *'illat* dari hukum.
4. Pendapat keempat, pembarengan hukum pada sifat cukup dalam satu kasus saja, selain kasus yang diperselisihkan[50].

التَّاسِعُ تَنْقِيْحُ الْمَنَاطِ بِأَنْ يَدُلَّ نَصٌّ ظَاهِرٌ عَلَى التَّعْلِيْلِ بِوَصْفٍ فَيُحْذَفُ خُصُوْصُهُ عَنِ الْإِعْتِبَارِ بِالْإِجْتِهَادِ وَيُنَاطُ بِالْأَعَمِّ أَوْ تَكُوْنَ أَوْصَافٌ فَيُحْذَفُ بَعْضُهَا أَوْ يُنَاطُ بِبَاقِيْهَا

(Metode pencarian *'illat*) *kesembilan*, *Tanqih al-Manath,* yaitu manakala nash *dhahir* menunjukkan atas ke-*'illat*-an sebuah sifat, kemudian kekhususan sifat tersebut dibuang dari pertimbangan melalui ijtihad, dan hukum digantungkan pada yang lebih umum. Atau (dalam kasus tersebut mengandung) beberapa sifat, kemudian sebagian sifat tersebut dibuang dan hukum digantungkan pada sifat yang tersisa.

KESEMBILAN ; *TANQIH AL-MANATH*

Tanqih Al-Manath atau dapat dipahami sebagai meringkas sifat yang menurut *As-Syari'* menjadi dasar digantungkannya sebuah hukum, memiliki dua definisi[51].

---

[50] *Ibid,* dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol II hal. 410

[51] Kesimpulan dua definisi ini, bahwa *tanqîh al-manâth* adalah sebuah ijtihad dalam rangka membuang dan menentukan sebuah sifat sebagai *'illat.* Perbedaannya dengan *as-sabru wa at-taqsim,* bahwa dalam *as-sabru wa at-taqsim* wajib dilakukan perangkuman sifat-sifat yang layak menjadi *'illat,* kemudian sebagian diabaikan, kecuali yang diklaim sebagai *'illat.* Sedangkan *tanqîh al-manâth* memandang sifat-sifat yang ditunjukkan *dhahir* dari nash, meskipun perangkuman juga dilakukan, namun bukan prioritas, karena dapat terealisasi tanpa disengaja _ Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 337

1. Definisi pertama, penunjukan nash *dhahir* atas ke-*'illat*-an sebuah sifat, kemudian kekhususan sifat tersebut tidak dipertimbangkan melalui ijtihad, dan hukum digantungkan pada yang lebih umum.
2. Definisi kedua, dalam sebuah kasus terkandung beberapa sifat, kemudian sebagian sifat tersebut tidak dipertimbangkan melalui ijtihad, dan hukum digantungkan pada sifat yang tersisa.

   Contoh, hadits Nabi SAW mengenai kisah Badui yang menggauli istrinya di bulan Ramadhan, hingga kemudian Nabi SAW memerintahkannya memerdekakan budak sebagai *kafarat*[52].

   Dari kejadian ini, terkuak beberapa sifat yang kemungkinan oleh *As-Syâri'* dijadikan sebagai *'illat*. Ditemukan dua bentuk sifat;

   1) Sifat khusus yaitu persetubuhan dengan sengaja di saat siang hari bulan Ramadhan. Juga terkandung beberapa sifat lain, di antaranya, pelakunya adalah seorang badui, orang yang digauli adalah istrinya, dan persetubuhan dilakukan pada *qubul* (jalan depan).
   2) Sifat umum yaitu perbuatan yang bisa membatalkan puasa, seperti makan dan minum.

   Mengikuti definisi pertama, dalam contoh ini Imam Abu Hanifah dan Malik bin Anas membuang (mengabaikan) sifat khusus, kemudian mengarahkan pada sifat umum. Dengan demikian menurut Imam Abu Hanifah dan Malik bahwa semua perbuatan yang bisa membatalkan puasa, seperti makan dan minum, bila dilakukan dengan sengaja di siang hari di bulan Ramadlan, mewajibkan pembayaran *kafârat*. Karena orang tersebut telah merusak kehormatan bulan Ramadlan.

   Mengikuti definisi kedua, Imam As-Syafi'i dalam contoh kasus di atas mengabaikan sifat-sifat selain persetubuhan, seperti pelakunya adalah seorang badui, orang yang digauli adalah istrinya, dan hubungan biologis dilakukan pada *qubul* (jalan depan). Kemudian

---

[52] Dikisahkan seorang badui (*a'rabî*) menghadap Rasulullah, dia mengadu; "Celakalah saya". "Apa yang membuatmu celaka ?" tanya Rasul. "Saya telah menggauli istri saya pada (siang hari) bulan Ramadlan", jawab badui itu. "Merdekakan seorang budak !" perintah Rasul.
Contoh ini selain digunakan dalam *tanqih al-manath,* juga digunakan dalam metode *ima'*. Hanya saja sudut pandang kajiannya berbeda, dalam *ima'* yang dipandang adalah berbarengannya sifat 'menyetubuhi istri di bulan Ramadhan' dengan hukum 'memerdekakan budak', sedangkan dalam *tanqih al-manath* yang dipandang adalah ijtihad pembuangan sifat khusus atau sebagian sifat. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 457

menggantungkan hukum wajibnya membayar *kafarah* hanya dengan persetubuhan saja.[53]

وَتَحْقِيْقُ الْمَنَاطِ إِثْبَاتُ الْعِلَّةِ فِيْ صُوْرَةٍ كَإِثْبَاتِ أَنَّ النَّبَاشَ سَارِقٌ وَتَخْرِيْجُهُ مَرَّ	Adapun *Tahqiq al-Manath* adalah menetapkan *'illat* pada salah satu bentuk (kasus *far'u*) seperti menetapkan bahwa orang yang mengambil kain kafan dari kuburan sebagai pencuri. Sedang *takhrij al-Manath* telah berlalu (penjelasannya).

PENGERTIAN *TAHQIQ AL-MANATH*

Tahqiq al-Manath adalah menetapkan *'illat* pada sebuah bentuk kasus *far'u*. Maksud *'illat* di sini adalah yang disepakati berdasarkan nash atau ijma'. Dan maksud kasus *far'u* di sini adalah kasus yang perwujudan *'illat* di dalamnya samar atau sulit difahami. Contoh, menetapkan bahwa seseorang yang menggali kubur dan mengambil kain kafan dianggap sebagai pencuri. Karena dalam kasus ini ditemukan modus pencurian harta secara sembunyi-sembunyi dari *hirzu mitsli* (tempat penyimpanannya yang standar), sehingga dikenakan sangsi potong tangan. Berbeda dengan pandangan kalangan Hanafiyah yang menghukumi tidak dipotong tangan, karena menganggap belum memenuhi syarat *hirzu mitsli.* [54]

العَّاشِرُ إِلْغَاءُ الْفَارِقِ كَإِلْحَاقِ الْأَمَةِ بِالْعَبْدِ فِيْ السِّرَايَةِ	(Metode pencarian *'illat*) *kesepuluh* adalah *ilgha' al-fariq,* seperti menyamakan budak perempuan dengan budak laki-laki dalam kasus *sirayah.*

KESEPULUH ; *ILGHA AL-FARIQ*

Ilghâ' al-Fâriq atau pembatalan sifat yang membedakan antara *ashl* dan *far'u,* adalah menjelaskan bahwa sifat pembeda (*al-fariq*) tidak mempengaruhi terhadap pembedaan hukum *ashl* dan *far'u,* sehingga hukum ditetapkan berdasarkan sifat yang menyamakan keduanya (dengan mengabaikan *al-fariq*). Ditinjau dari bentuk *ilgha'*-nya, terpilah menjadi dua bentuk.

1. *Ilgha'* (pembatalan atau pengabaian) bersifat *qath'iy* (karena dalilnya *qath'iy*), seperti meng-*qiyas*-kan penuangan air kencing pada air yang tidak mengalir dengan kencing di air tersebut, dalam hukum kemakruhannya yang didasarkan hadits;

---

[53] *Ibid,* hal. 457 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami', vol. II hal. 292
[54] *Ibid,* hal. 458

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الرَّاكِدِ

"Sungguh janganlah di antara kalian semua kencing di air yang diam"

Sifat yang membedakan antara *ashl* dan *far'u* dalam contoh ini adalah menuangkan air kencing dari selain kemaluan. Namun hal ini secara *qath'iy* (dipastikan) tidak mempengaruhi untuk mencegah pemberlakuan hukum makruh. Sehingga hukum makruh ditetapkan dalam *far'u* berupa menuangkan air kencing pada air yang tidak mengalir, berdasarkan sifat yang menyamakannya dengan kencing di air yang tidak mengalir, yaitu sama-sama membuat kotor air yang suci.

2. *Ilgha'* (pembatalan atau pengabaian) bersifat *dhanni* (karena dalilnya *dhanni*), seperti meng-*qiyas*-kan budak wanita dengan budak laki-laki dalam hukum *sirâyah* (penjalaran sifat merdeka pada keseluruhan diri budak, tatkala sebagian dirinya dimerdekakan), sebagaimana dalam hadits;

مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ قُوِّمَ قِيمَةَ عَدْلٍ فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)

"Barangsiapa memerdekakan bagian dari haknya dalam budak (yang dimiliki bersama), dan ia memiliki sejumlah harta yang setara dengan harga budak tersebut (dari sisa bagian yang tidak dimilikinya), maka ditaksirlah nilai budak tersebut sebagaimana taksiran seorang adil, kemudian ia memberikan bagian hak para sekutunya dan merdekalah budak tersebut. Bila tidak, maka merdekalah budak tersebut dengan kadar bagian dari haknya". (HR. Bukhari dan Muslim)

Sifat yang membedakan antara *ashl* dan *far'u* dalam contoh ini adalah jenis kelamin perempuan. Namun hal ini secara *dhanni* (dugaan) tidak mempengaruhi untuk mencegah pemberlakuan hukum *sirâyah*. Sehingga hukum *sirayah* ditetapkan dalam *far'u* berupa budak wanita, berdasarkan sifat yang menyamakannya dengan budak laki-laki, yaitu sama-sama hamba sahaya yang dimiliki majikan. Contoh kedua ini tergolong *dhanni,* karena terkadang ada gambaran kemungkinan bahwa dalam kemerdekaan budak laki-laki, *As-Syari'* mempertimbangkan kemandirian budak laki-laki dalam jihad, shalat jum'at, dan lain-lain, yang tidak bisa dilakukan budak wanita.[55]

[55] *Ibid,* hal. 459

وَهُوَ وَالدَّوْرَانُ وَالطَّرْدُ تَرْجِعُ إِلَى ضَرْبِ شِبْهٍ	*Ilgha' al-fariq*, *dauran* dan *at-thardu* berakar pada sebuah macam keserupaan (dengan *'illat*).

ILGHA' AL-FARIQ, DAURAN DAN *AT-THARDU*

Masalik al-'illat yang berupa *ilgha' al-fariq*, *dauran* dan *at-thardu*, mengikuti pendapat bahwa *at-thardu* termasuk *masalik al-'illat,* substansi ketiganya adalah menyerupai *'illat,* bukan *'illat* sesungguhnya (hakiki). Karena ketiganya pada keadaan tertentu menghasilkan sebuah dugaan, namun tidak sampai menentukan aspek kemaslahatan (hikmah) yang menjadi tujuan dari pensyariatan sebuah hukum. Sebab kemaslahatan tidak bisa ditemukan dengan ketiganya. Berbeda dengan *munasabah* dan *masalik al-'illat* lain yang mampu menemukannya.[56]

خَاتِمَةٌ : لَيْسَ تَأَتِّي الْقِيَاسِ بِعِلِيَّةِ وَصْفٍ وَلَا الْعَجْزُ عَنْ إِفْسَادِهِ بِدَلِيْلِهَا فِي الْأَصَحِّ	**Penutup**; Mudahnya (sahnya) *qiyas* sebab ditetapkannya sebuah sifat sebagai *'illat,* dan ketidakmampuan merusak sifat yang dijadikan *'illat,* (keduanya) bukanlah dalil atas ke-*'Illat*-an sebuah sifat, menurut pendapat *Ashab.*

PENUTUP ; DUA METODE PENCARIAN *'ILLAT*

Pembahasan terakhir dari *masalik al-'illat* adalah mengulas dua macam metode pencarian *'illat* menurut pendapat lemah. Dua metode ini adalah sebagai berikut;

1. Metode pertama, manakala *qiyas* pada nash mudah dilakukan sebab ditetapkannya sebuah sifat sebagai *'illat,* dan *qiyas* menjadi sulit apabila sifat tersebut tidak dijadikan sebagai *'illat,* maka sifat tersebut harus dijadikan *'illat,* agar mudah melakukan *qiyas* yang diperintahkan dalam QS. Al-Hasyr; فَاعْتَبِرُوا *(dan ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran*). Dan dengan melakukannya, seseorang terlepas dari tuntutan perintah tersebut. Namun menurut pendapat *ashab*, hal tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil bahwa sifat tersebut adalah *'illat.* Karena terlepas dari tuntutan perintah dalam ayat di atas, tidak harus dengan melakukan *qiyas.* Dan dalam hal ini manakala keabsahan *qiyas* digantungkan dengan penetapan sebuah sifat menjadi *'illat,* maka jika apabila kita menetapkan sebuah sifat menjadi *'illat* berdasarkan kemudahan *qiyas,* maka akan terjadi *daur* (siklus tanpa ujung).

[56] *Ibid,* hal. 459

2. Metode kedua, diriwayatkan dari Imam Abu Ishaq, bahwa apabila kita tidak mampu mengusahakan dalil atas rusaknya (tertolaknya) sebuah sifat yang dijadikan *'illat,* maka hal itu menunjukkan bahwa sifat tersebut merupakan *'illat.* Sebagaimana mukjizat yang menunjukkan kebenaran Rasul, karena tidak mampu dilawan. Namun menurut pendapat *ashah*, hal tersebut tidak bisa dijadikan sebagai dalil bahwa sifat tersebut adalah *'illat.* Karena persoalan ini jelas berbeda dengan mu'jizat, karena ketidakmampuan melawan dalam mu'jizat adalah dari makhluk, dan dalam masalah ini dari lawan debat.[57]

[57] *Ibid,* hal. 459 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol II hal. 412

BENTUK-BENTUK PERUSAK DALIL

الـقَـوَادِحُ

PENGERTIAN *QAWÂDIH*

Qawadih adalah perkara yang membuat dalil menjadi rusak, baik dalil berbentuk *'illat* atau selain *'illat*. Syaikh Al-Adludl menjelaskan, bahwa pada hakikatnya, *qawâdih* adalah kritik atas dalil yang menunjukkan pada sebuah ke-*'illat*-an[1]. Bentuk-bentuk kritik tersebut bermuara pada bentuk *man'u* (penolakan) dan *mu'âradlah* (pembenturan)[2]. Jika tidak demikian, maka kritik tersebut tidak dapat diterima. Karena dalam alur diskusi ini, pihak *mustadill* (pemapar dalil) layaknya *mudda'i* (pendakwa), penetapan hukum dalam sebuah kasus adalah obyek dakwaan (*mudda'a*), dalil bertindak sebagai saksinya. Kelayakannya dalam bersaksi bergantung keabsahan *muqaddimât* (premis-premis), efek persaksian adalah dengan peruntutan munculnya hukum tatkala tidak dijumpai *mu'âridl* (dalil pembentur), dan jika ada *mu'âridl* maka sebagaimana halnya jika terjadi benturan dua persaksian.

Kemudian, *mu'taridl* (pengkritisi dalil) berperan sebagai *mudda'a 'alaih* (terdakwa) dan penolak dakwaan. Sedangkan penolakan dakwaan adalah dengan meruntuhkan salah satu dari dua hal, meruntuhkan persaksian dalil atau meruntuhkan efek persaksian. Meruntuhkan persaksian dalil dengan merusak keabsahannya dengan menolak sebagian di antara premisnya, atau menuntut pembuktian kebenaran premis. Sedangkan meruntuhkan efek persaksian adalah dengan *mu'âradlah* (pembenturan) dengan dalil lain yang mampu mengimbangi atau mencegah penetapan hukumnya.

Berikut ini bentuk-bentuk *qawâdih* yang akan dituturkan secara berurutan pada pembahasannya masing-masing:

1. *Takhalluful hukmi 'anil 'illat / an-naqdlu*
2. *Al-Kasru*
3. *'Adamul 'aks / takhalluful 'aks*
4. *'Adamut ta'tsîr*
5. *Al-Qalbu*
6. *Al-Qaul bil Mûjab*

---

[1] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 339

[2] Tentang hal ini, akan dibahas lebih detail dalam bagian akhir, bahwa pendapat terpilih menyatakan bahwa kritik semuanya bermuara pada bentuk *man'u*.

7. *Al-Qadhu fil munâsabah*
8. *Al-Qadhu fî shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd*
9. *Al-Qadhu fidh dhuhûr*
10. *Al-Qadhu fil indlibâth*
11. *Al-Farqu*
12. *Fasâdul wadl'i*
13. *Fasâdul i'tibâr*
14. *Al-Muthâlabah bi tash-hîh al-'illat*
15. *Ikhtilâf adl-dlâbith*
16. *Taqsîm*

مِنْهَا تَخَلُّفُ الحُكْمِ عَنِ العِلَّةِ المُسْتَنْبَطَةِ بِلَا مَانِعٍ أَوْ فَقْدِ شَرْطٍ فِي الأَصَحِّ وَالخُلْفُ مَعْنَوِيٌّ	Di antara *qawâdih* (bentuk-bentuk perusak dalil) adalah tertinggalnya (tidak wujudnya) hukum dari *'illat mustanbathah*, tanpa adanya *mani'* (pencegah) atau tidak terpenuhinya persyaratan, menurut pendapat *Ashah.* Dan Perbedaan pendapat bersifat *maknawi* (substantif)

TAKHALLUF AL-HUKMI 'AN AL-'ILLAT / AN-NAQDLU

Qawâdih pertama, takhalluful hukmi 'anil 'illat, yakni bahwa dalam kasus tertentu terdapat *'illat*, tetapi tidak dijumpai hukum.

Contoh[3]:

Mustadill berkata: "Niat adalah syarat dalam wudlu, sebagaimana tayammum, dengan titik temu bahwa keduanya adalah bentuk *thaharah* (bersuci)".

Ashl	:	Tayammum
Far'u	:	Wudlu
Hukum *ashl*	:	Wajib niat / dipersyaratkan niat
'Illat	:	Merupakan bentuk *thaharah* (bersuci)

Mu'taridl menyanggah: "Dalil ini tidak benar, karena *'illat* ini ada dalam membasuh pakaian dari najis, tetapi hukum tidak dijumpai hukum".

Artinya bahwa menghilangkan najis adalah termasuk "*thaharah*". Jika "*thaharah*" merupakan *'illat* dari pensyaratan niat, semestinya menghilangkan najis dipersyaratkan adanya niat, karena telah wujud *'illat* di dalamnya. Dalam kenyataannya, menghilangkan najis tidak butuh niat, sebagaimana telah disepakati. Karena itu, *'illat* "*thaharah*" tidak sah dalam meng-*illati* keharusan niat dalam wudlu.

[3] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 459

Secara terperinci, dalam *takhalluful hukmi anil 'illat* – selanjutnya disebut *takhalluf* saja – ada sembilan ragam pendapat ulama' tentang pengaruhnya terhadap dalil[4]:

1. Pendapat *ashab, takhalluf* adalah perusak dalam *'illat mustanbathah* (*'illat* yang digali), apabila jika ketertinggalan hukum tidak disebabkan karena ada *mâni'* atau ketiadaan syarat. Karena seandainya *'illat* tersebut menjadi *'illat* dari hukum, maka pastilah hukum ditetapkan pada saat *'illat* ditemukan. Sebagaimana contoh di atas. Dan pendapat ini dipilih Imam Ibn Al-Hajib dan ulama Muhaqqiqin lainnya. Dan pendapat ini merupakan maksud Imam As-Syafi'i yang menganggap *takhalluf* sebagai perusak dalil secara umum.
2. Pendapat kedua, *takhalluf* adalah perusak secara mutlak, baik berupa *'illat manshûshah* dengan taraf kebenaran *qath'i* ataupun *dhanni*, atau berupa *'illat mustanbathah*; baik ketertinggalan dikarenakan ketiadaan syarat atau adanya *manî* (penghalang), atau tidak karena keduanya. Karena apabila penetapan *'illat* dianggap sah dengan adanya *takhalluf*, maka penetapan hukum pada kasus yang di dalamnya terdapat *takhalluf* secara darurat, akan mengakibatkan kaitan erat antara *'illat* dan kasus yang di-*'illat*-i. Pendapat ini dipedomani oleh pengarang Jam'u al-Jawami'.
3. Pendapat ketiga, *takhalluf* bukan perusak secara mutlak. Ini adalah pendapat mayoritas ulama' Hanafiyyah. Mereka menyebutnya *takhshîshul 'illat.* Pendapat ini, sebagaimana dalam Jam'ul Jawâmi', diklaim sebagai pendapat madzhab Hanafiyyah[5].
4. Pendapat keempat, *takhalluf* merusak dalam *'illat mustanbathah,* tidak dalam *'illat manshûshah.*
5. Pendapat kelima, kebalikan pendapat keempat, *takhalluf* merusak dalam *'illat manshûshah,* tidak dalam *'illat mustanbathah.* Ini karena dalil dari *'illat mustanbathah* adalah kebersamaan hukum dengan *'illat.* Dan hukum tidak wujud dalam kasus adanya *takhalluf*, maka menunjukkan sifat tersebut tidak lagi bertindak sebagai *'illat* dalam kasus adanya *takhalluf.* Berbeda dengan *'illat manshûshah*, dalilnya adalah *nash* yang mencakup pada kasus adanya *takhalluf.* Sehingga ketiadaan hukum dalam kasus tersebut menyebabkan pembatalan

---

[4] *Ibid,* hal. 459. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 344

[5] Ibnu As-Sam'âni meriwayatkan pendapat ini sebagai pendapat madzhab Hanafi, dari kelompok ulama' Hanafiyah Irak. Sedangkan kelompok Hanafiyyah Khurasan, menurutnya, berpendirian sebagaimana pendapat kedua. Lihat Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 413.

dalil, dengan arti menangguhkan pengamalannya. Argumentasi pendapat ketiga ini disanggah dengan antitesis berikut: bahwa kebersamaan sifat dengan hukum menunjukkan ke-*'illat*-an sifat tersebut dalam semua kasusnya (termasuk dalam kasus adanya *takhalluf*), sebagaimana dalil dalam *'illat manshûshah*[6].

6. Pendapat kelima, *takhalluf* adalah perusak, kecuali jika ketertinggalan hukum disebabkan karena adanya *mâni'* atau ketiadaan syarat, maka dalam hal ini *takhalluf* tidak merusak secara mutlak, baik *'illat* berupa *manshûshah* ataupun *mustanbathah*. Pendapat ini dipedomani mayoritas *fuqaha'* Syafi'iyyah.

   Contoh ketika terdapat *mâni'*: Wajib ditegakkan hukuman *qishâsh* dalam pembunuhan, karena merupakan pembunuhan dengan kesengajaan dan tanpa alasan pembenar. Akan tetapi, dalam pembunuhan yang dilakukan oleh orang tua terhadap anaknya, dan oleh majikan terhadap budaknya, tidak diberlakukan hukuman *qishâsh*, meskipun *'illat* telah wujud. Ini bukan karena sifat tersebut tidak layak sebagai *'illat*, akan tetapi karena adanya *mâni'* yang berupa faktor hubungan orang tua dan majikan.

Ashl	:	Pembunuhan
Far'u	:	Pembunuhan oleh orang tua terhadap anaknya; atau pembunuhan oleh majikan terhadap budaknya
Hukum *ashl*	:	Diberlakukan *qishâsh*
'Illat	:	Merupakan bentuk pembunuhan dengan kesengajaan dan tanpa alasan pembenar
Hukum *far'u*	:	Tidak diberlakukan *qishâsh*

   Contoh ketika syarat tidak terpenuhi: Wajib ditegakkan hukuman *rajam* karena perbuatan zina. Akan tetapi, dalam zina yang dilakukan oleh seorang lajang, tidak diberlakukan hukuman *rajam*, meskipun *'illat* berupa perbuatan zina telah wujud. Ini bukan karena sifat tersebut tidak layak sebagai *'illat*, akan tetapi karena syarat penegakan hukuman *rajam* belum terpenuhi, yakni sifat *muhshan* (terpelihara dengan pernah menikah)[7].

Ashl	:	Zina
Far'u	:	Zina oleh seorang lajang
Hukum *ashl*	:	Diberlakukan *rajam*
'Illat	:	Merupakan bentuk perbuatan zina
Hukum *far'u*	:	Tidak diberlakukan *rajam*

---

[6] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 459

[7] *Ibid,* hal. 460

Selanjutnya, perbedaan pendapat tentang pengaruh *takhalluf*, sebagai *qawâdih* atau bukan, menurut pendapat pertama merupakan perbedaan maknawi (berkisar pada substansi makna). Namun menurut Ibnul Hajib dan ulama lain, sekadar retorika lafadh (perbedaan *lafdhi*).

Perbedaan ini terbangun dari perbedaan penafsiran makna *'illat*. Jika *'illat* dimaknai sebagai *muatstsir* (pemberi efek munculnya hukum), yakni sesuatu yang wujudnya meniscayakan wujud hukum, maka *takhalluf* adalah perusak, karena dengan adanya ketiadaan hukum di saat *'illat* wujud, berarti tidak ada *ta'tsir* (efek) dalam 'illat tersebut. Atau jika *'illat* dimaknai sebagai *bâ'its* (pembangkit munculnya hukum) atau *mu'arrif* (penanda keberadaan hukum), maka *takhalluf* bukan perusak, karena *bâ'its* atau *mu'arrif* senantiasa ada, sedangkan ketiadaan hukum disebabkan karena adanya *mâni*[8].

وَمِنْ فُرُوْعِهِ الاِنْقِطَاعُ وَانْخِرَامُ الْمُنَاسَبَةِ بِمَفْسَدَةٍ وَغَيْرِهِمَا	Di antara cabangan perbedaan *maknawi* adalah kekalahan *mustadill* (pemapar dalil), batalnya *munasabah* sebab *mafsadah*, dan selain keduanya.

DAMPAK *KHILAF MAKNAWI*

Kemudian, dari status *khilafiyah* yang bersifat maknawi, memunculkan beberapa cabangan permasalahan. Di antaranya:

1. **Kekalahan *mustadill* (pemapar dalil).**
   Mustadill dinyatakan kalah jika *takhalluf* sebagai senjata sanggahan *mu'taridl* dianggap sebagai salah satu *qawâdih*. Dan sebaliknya, *mustadill* belum dinyatakan kalah jika *takhalluf* dianggap bukan sebagai *qawâdih*. Setelah disodori kasus *takhalluf*, *mustadill* boleh berkilah dengan mengatakan, "Yang kukehendaki adalah sisi ke-*illat*-an di selain kasus di mana terjadi *takhalluf*".

2. **Batalnya *munasabah* dengan adanya *mafsadah*.**
   Dalam sebuah kasus, dijumpai sifat yang *munâsib* (selaras) terhadap pemberlakuan sebuah hukum, sehingga sifat tersebut diplot sebagai *'illat* dari hukum. Jika dalam peruntutan sifat *munâsib* terhadap kemunculan hukum berkonsekwensi terhadap adanya *mafsadah*, maka bagaimanakah status sifat tersebut, masihkah memiliki unsur *munâsabah* ataukah tidak? Jawaban dari hal ini bergantung pada apakah *takhalluful hukmi 'anil 'illat* dapat merusak dalil ke-*'illat*-an ataukah tidak. Jika *takhalluf* adalah perusak, maka *munâsabah* yang ada

[8] *Ibid*, hal. 460 dan As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini* vol II hal. 299

pada sifat terbatalkan dengan adanya *mafsadah*, sehingga sifat tersebut tidak layak menjadi penetap (*muqtadlî*) peruntutan hukum. Jika *takhalluf* bukan perusak, maka *munâsabah* tidak terbatalkan, sedangkan ketiadaan hukum disebabkan karena adanya *mâni'*, sebab *muqtadlî* tidak dapat efektif bekerja dengan adanya *mâni'*.

Contoh :

Seorang musafir yang menempuh perjalanan jauh (3 *marhalah* atau lebih) sunnah untuk meng-*qashar* shalat.

* Sifat *munâsib* → perjalanan jauh.
* Hukum yang diruntutkan dari sifat *munâsib* → kesunnahan *qashar*.
→ Sifat *munâsib* (dalam hal ini perjalanan jauh) diplot sebagai *'illat* dari hukum kesunnahan *qashar*.

Paparan semacam di atas diuji dengan sebuah antitesis, yakni bahwa seorang musafir yang memilih menempuh perjalanan melalui jalur yang lebih jauh dengan tujuan semata-mata agar bisa melakukan *qashar* shalat, dalam hal ini musafir tidak boleh melakukan *qashar*.

* *Mafsadah* → tujuan semata-mata agar bisa meng-*qashar*.
→ Dalam hal ini, *'illat* telah terwujud dalam kasus (yakni perjalanan jauh). Sedangkan hukum tidak terwujud (yakni, tidak ada hukum sunnah meng-*qashar* shalat).

Dalam kasus *takhalluf* semacam ini, apakah dalam sifat tersebut masih terdapat *munâsabah* terhadap hukum, ataukah tidak, mengingat dalam efektivitas *munâsib* terhadap hukum, ada *mafsadah* menghadang. Ini bergantung pada: apakah *takhalluf* merusak dalil ke-*'illat*-an ataukah tidak. Jika *takhalluf* merusak, maka *munâsabah* terbatalkan. Jika *takhalluf* tidak merusak, maka *munâsabah* tidak terbatalkan, hanya saja ketiadaan hukum disebabkan karena adanya *mâni'*.

Selain dua permasalahan cabangan di atas, masih ada permasalahan cabangan yang lain. Di antaranya, *takhshishul 'illat*. Jika *takhalluf* merusak, maka *takhshishul 'illat* tidak diperbolehkan. Sebaliknya, jika *takhalluf* tidak merusak, *takhshishul 'illat* boleh terjadi[9].

وَجَوَابُهُ مَنْعُ وُجُودِ الْعِلَّةِ أَوْ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ إِنْ لَمْ يَكُنْ انْتِفَاؤُهُ	Tanggapan atas *takhalluf* adalah dengan menolak adanya *'illat*; atau menolak ketiadaan hukum jika ketiadaan hukum bukan merupakan

[9] *Ibid*, hal. 461 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 300

مَذْهَبَ الْمُسْتَدِلِّ أَوْ بَيَانُ الْمَانِعِ أَوْ فَقْدِ الشَّرْطِ	madzhab *mustadill* (pemapar dalil). Atau menjelaskan adanya penghalang, atau tidak terpenuhinya syarat.

TANGGAPAN ATAS *TAKHALLUF AL-HUKMI 'AN AL-'ILLAT*

Berpijak pada pendapat yang menyatakan bahwa *takhalluf* adalah perusak dalil (*qawâdih*), tatkala paparan dalil *mustadill* tentang *'illat* dari sebuah hukum disanggah oleh *mu'taridl* dengan pola *takhalluf*, maka *mustadill* memiliki hak jawab dengan tiga tekhnik tanggapan:

1. Menolak adanya 'illat

Dalam penolakan ini, *mustadill* menolak adanya *'illat* dalam kasus yang dikritisi (*shûratun-naqdli*), bukan karena keingkaran atau kesombongan, akan tetapi dengan menjelaskan dalam *'illat* tentang batasan yang diperhitungkan dalam kemunculan hukum, yang wujud dalam obyek peng-*'illat*-an (*mahall at-ta'lîl*), tetapi tidak wujud dalam kasus yang menjadi obyek kritik (*shûratun-naqdli*).

Di bawah ini contoh berikut illustrasinya:

Mustadill	:	*Nabbâsy* (penggali kubur pencuri kain kafan) adalah pengambil harta se-*nishab* dari tempat penyimpanan standarnya tanpa alasan yang dibenarkan, karena itu disebut pencuri, yang harus dipotong tangannya.
Mu'taridl	:	Bagaimana dengan pencuri kafan dari kuburan di hutan, yang ternyata tidak dipotong tangan?
Mustadill	:	Kasus itu bukan dari penyimpanan standarnya.

Hukum	:	Wajib dipotong tangan
'Illat	:	mengambil harta se-*nishab* dari tempat penyimpanan standarnya tanpa alasan yang dibenarkan
Mahall at-ta'lil	:	*Nabbâsy* (penggali kubur pencuri kain kafan), harus dipotong tangan (karena *'illat* telah wujud).
Shûratun-naqdli	:	Pencuri kafan dari kuburan di hutan, tidak dipotong tangan. (karena tidak wujud *'illat*, hutan bukan penyimpanan standar kafan) [10]

2. Menolak ketiadaan hukum.

Bentuk lain dari tanggapan *mustadill* atas sanggahan *mu'taridl* yang berupa *takhallufu hukmi 'anil 'illat*, adalah menolak ketiadaan hukum sebagaimana diklaim *mu'taridl*. Keabsahan tanggapan dengan pola ini dengan catatan jika ketiadaan hukum tersebut bukan merupakan

[10] *Ibid*, hal. 461 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 415

madzhab *mustadill.* Jika ketiadaan hukum merupakan madzhab *mustadill*, maka dia tidak boleh menggunakan tanggapan dengan pola ini, baik ketiadaan hukum ini juga merupakan madzhab *mu'taridl* ataupun bukan[11].

Contoh[12]:

Mustadill	:	Kurma adalah komoditas ribawi, karena merupakan bahan yang ditimbang.
Mu'taridl	:	Bagaimana dengan apel yang juga ditimbang, tetapi bukan termasuk ribawi?
Mustadill	:	Tidak demikian. Akan tetapi apel adalah komoditas ribawi.

3. Menjelaskan bentuk mâni' atau ketiadaan syarat

Adalah menjelaskan bentuk *mâni'* atau ketiadaan syarat. Ini berpijak pada pendapat bahwa *takhalluf* efektif sebagai perusak jika bukan karena adanya *mâni'* atau ketiadaan syarat.

Contoh ketika terdapat *mâni'*[13]:

Mustadill	:	Pembunuhan dengan benda berat mengharuskan vonis *qishâsh*, sebagaimana pembunuhan dengan benda tajam, karena merupakan pembunuhan yang disengaja dan tanpa alasan yang dibenarkan.
Mu'taridl	:	Bagaimana dengan pembunuhan yang dilakukan ayah terhadap anaknya, ternyata tidak berkonsekwensi *qishâsh*?
Mustadill	:	Tidak adanya hukum *qishâsh* padahal *'illat* telah wujud, adalah semata karena adanya *mâni'* dalam permasalahan ini, yakni adanya hubungan orangtua-anak, yakni jika orangtua menjadi penyebab keberadaan anak terlahir ke dunia ini, maka anak tidak boleh menjadi penyebab ketiadaan orangtua.

Hukum	:	Wajib *qishâsh*
'Illat	:	Pembunuhan yang disengaja dan tanpa alasan yang dibenarkan
Mahall at-ta'lil	:	Pembunuhan dengan benda berat mewajibkan adanya *qishâsh* atas pembunuhnya, sebagaimana pembunuhan dengan benda tajam, karena merupakan pembunuhan yang disengaja dan tanpa alasan yang dibenarkan.
Shûratun-naqdli	:	Pembunuhan yang dilakukan orangtua kepada anaknya, tidak mewajibkan *qishâsh*, karena meskipun *'illat* telah wujud, akan tetapi ada *mâni'* yang menghalangi berlakunya hukum, yakni adanya hubungan orangtua-anak dalam pembunuh-terbunuh.

---

[11] *Ibid,* hal. 461 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 416

[12] *Ibid*

[13] *Ibid,* dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 297

Contoh ketika tidak terpenuhi syarat[14]:

Mustadill : Wajib mengeluarkan zakat atas pemilik harta *zakawi*, karena adanya kepemilikan atas kadar *nishab*.

Mu'taridl : Bagaimana dengan seseorang baru saja memiliki harta yang mencapai kadar *nishab*, tetapi ternyata tidak wajib mengeluarkan zakatnya?

Mustadill : Tidak adanya kewajiban mengeluarkan zakat padahal *'illat* telah wujud, adalah karena tidak terpenuhinya syarat, yakni belum mencapai *haul* (setahun).

Hukum : Wajib mengeluarkan zakat

'Illat : Kepemilikan atas kadar *nishab*

Mahall at-ta'lil : Wajib mengeluarkan zakat atas pemilik harta *zakawi*, karena adanya kepemilikan atas kadar *nishab*.

Shûratun-naqdli : Seseorang yang baru saja memiliki harta yang mencapai kadar *nishab*, tidak wajib mengeluarkan zakatnya, karena belum terpenuhi syaratnya, yakni belum mencapai *haul* (satu tahun).

وَلَيْسَ لِلْمُعْتَرِضِ اِسْتِدْلَالٌ عَلَى وُجُودِ العِلَّةِ عِنْدَ الأَكْثَرِ لِإِنْتِقَالِهِ

Mu'taridl (pengkritik dalil) tidak berhak memaparkan dalil atas wujud *'illat*, menurut kebanyakan ulama', karena dianggap berpindah jalur (dari *i'tirâdl* menuju *istidlâl*).

وَلَوْ دَلَّ عَلَى وُجُوْدِهَا بِمَوْجُوْدٍ فِي مَحَلِّ النَّقْضِ ثُمَّ مَنَعَ وُجُوْدَهَا فَقَالَ يَنْتَقِضُ دَلِيْلُكَ لَمْ يُسْمَعْ لِإِنْتِقَالِهِ مِنْ نَقْضِهَا اِلَى نَقْضِ دَلِيْلِهَا

Jika *mustadill* menunjukkan atas wujud *'illat* dengan dalil yang juga terdapat pada kasus obyek *takhalluf*, lalu dia menolak keberadaan *'illat*; kemudian *mu'taridl* berkata, "dalilmu terbatalkan", maka perkataan *mu'taridl* tidak perlu didengar, karena dia telah berpindah jalur dari kritik atas *'illat* menuju kritik atas dalil keberadaan *'illat*.

وَلَيْسَ لَهُ اِسْتِدْلَالٌ عَلَى تَخَلُّفِ الحُكْمِ فِي الأَصَحِّ

Mu'taridl tidak berhak memaparkan dalil atas ketertinggalan hukum, menurut pendapat Ashah.

ATURAN BERARGUMENTASI TERKAIT *TAKHALLUF*

Dalam *takhalluf*, ada sejumlah aturan berargumentasi, di antaranya berkaitan dengan *mu'taridl*, dan di antaranya berkaitan dengan *mustadill*. Di bawah ini akan dijelaskan tata aturan berkaitan dengan *mu'taridl*, berikut kontroversi pendapat para ulama'.

---

[14] *Ibid*, dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 297

Bolehkah *mu'taridl* mengajukan argumentasi (*istidlâl*) atas keberadaan '*illat*?

Tatkala *mustadill* memaparkan *'illat* dari sebuah hukum; dan *mu'taridl* menyangkalnya dengan *qawadih* berpola *takhalluful hukmi 'anil 'illat* dengan menyodorkan kasus lain yang di dalamnya tidak terdapat hukum padahal – menurut *mu'taridl* – *'illat* telah wujud; lalu *mustadill* menanggapi sangkalan tersebut dengan menolak keberadaan *'illat*; kemudian *mu'taridl* bersikukuh dengan klaim keberadaan *'illat* dalam kasus tersebut, maka bolehkah dia memaparkan argumentasi atas sikapnya bahwa *'illat* tersebut benar-benar ada? Dalam masalah ini ada sejumlah versi pendapat.

1. Pendapat pertama, *mu'taridl* tidak berhak melakukan *istidlâl* atas keberadaan *'illat*. Karena dengan begitu dia berpindah jalur pembahasan sebelum pembahasan pokok tuntas, sehingga akan menyebabkan melebarnya pembahasan. Pendapat pertama ini diungkapkan oleh mayoritas ulama' pakar analisa.
2. Pendapat kedua, *mu'taridl* berhak melakukan *istidlâl* atas keberadaan *'illat*, karena hal ini merupakan pelengkap dari pembatalan *'illat* yang dipaparkan *mustadill*.
3. Pendapat ketiga, *mu'taridl* berhak melakukan *istidlâl* atas keberadaan *'illat* hanya jika tidak ada cara selain *takhalluf* yang lebih efektif dalam membatalkan *'illat*. Tetapi jika masih ada cara lain, maka *istidlâl* atas keberadaan *'illat* tidak boleh dilakukan *mu'taridl*.
4. Pendapat keempat, *mu'taridl* berhak melakukan *istidlâl* atas keberadaan *'illat* jika *'illat* tersebut tidak berbentuk hukum *syar'i*.

Contoh[15]**:**

Mustadill : Gandum *burr* adalah komoditas ribawi, karena merupakan bahan yang ditakar. (→ *mahall at-ta'lîl*)

Mu'taridl : Kapur gamping juga ditakar, tetapi bukan merupakan barang ribawi. (→ *mahall an-naqdli*)

Mustadill : Aku tidak setuju bahwa kapur gamping adalah bahan yang ditakar. Kapur gamping itu ditimbang.

Dalam kondisi ini, meskipun *mustadill* bersikukuh dengan ketiadaan *'illat* dalam *mahall an-naqdli*, atau *mustadill* tidak berusaha menafikan *'illat*, *mu'taridl* tidak perlu repot-repot membuktikan keberadaan *'illat* dalam *mahall an-naqdli*. Karena ada cara lain yang lebih efektif dalam membatalkan *'illat* yang dipaparkan *mustadill* daripada pembatalan

[15] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 301

dengan pola *takhalluf*. Yakni dengan memaparkan *nash* hadist yang menjelaskan bahwa *'illat* riba adalah makanan.

Bolehkah *mu'taridl* melakukan kritik atas dalil keberadaan '*illat*?

Berpijak pada pendapat yang melarang *mu'taridl* untuk ber-*istidlâl* atas keberadaan *'illat*, jika *mustadill* sendiri yang memaparkan dalil atas keberadaan *'illat* dalam kasus yang menjadi obyek *ta'lil* (*mahall at-ta'lîl*), dan dalil tersebut ternyata menunjukkan atas keberadaan *'illat* dalam kasus yang menjadi obyek kritik (*mahall an-naqdli*), akan tetapi *mustadill* memungkiri keberadaan *'illat* dalam obyek kritik tersebut, maka jika *mu'taridl* berkata: "Dalilmu terbatalkan", apakah perkataan ini perlu didengar? Ada dua pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat pertama, perkataan *mu'taridl* tersebut tidak perlu didengar. Karena dengan demikian, dia telah berpindah jalur pembahasan dari kritik atas *'illat* menuju kritik atas dalil keberadaan *'illat*.
2. Pendapat kedua, perkataan *mu'taridl* tersebut perlu didengar. Karena kritik atas dalil berarti juga kritik atas *madlûl* (obyek penunjukan dalil). Artinya, kritik atas dalil keberadaan *'illat* berarti juga kritik atas *'illat*. Sehingga berpindahnya jalur pembahasan dalam hal ini bukan merupakan hal terlarang.

Contoh 01[16]:

Mustadill : Gandum *burr* adalah bahan makanan, dengan bukti bahwa gandum *burr* diputar-putar dalam mulut dan dikunyah. Sehingga, gandum *burr* adalah komoditas *ribawi*.

Mu'taridl : *'Illat* yang kau kemukakan yakni berupa makanan, terbatalkan dengan apel. Apel adalah bahan makanan, akan tetapi apel bukan merupakan komoditas *ribawi*.

Mustadill : Aku tak setuju bahwa apel adalah bahan makanan.

Mu'taridl : Dalil yang kau kemukakan tentang kriteria sesuatu itu disebut makanan, telah terwujud dalam apel. Terbukti, apel juga diputar-putar dalam mulut dan dikunyah, sehingga jelaslah apel itu makanan. Jika kau mengingkarinya, berarti dalilmu tentang kriteria sesuatu itu disebut makanan, terbatalkan

Contoh 02 :

Hanafiyah *Mustadill* : Puasa Ramadan sah dengan niat yang dilakukan sebelum tergelincir matahari, seperti halnya puasa sunnah. Dengan *'illat* bahwa keduanya sama-sama ibadah yang berupa "puasa". Dalil bahwa *'illat* berupa "puasa" telah terwujud

[16] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 464

		dalam puasa Ramadan yang diniati sebelum tergelincir matahari, adalah bahwa puasa tersebut merupakan "menahan diri (dari yang membatalkan puasa) yang diniati"
Syafi'iyyah *Mu'taridl*	:	*'Illat* yang kau kemukakan yakni "puasa", terbatalkan dengan puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari. Ini juga "puasa", tetapi tidak sah dengan niat setelah tergelincir matahari.
Hanafiyah *Mustadill*	:	Aku tak setuju bahwa puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari, masih disebut "puasa"
Syafi'iyyah *Mu'taridl*	:	Dalil yang kau kemukakan tentang kriteria sesuatu itu disebut "puasa", telah terwujud dalam puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari. Terbukti, di dalamnya ada bentuk "menahan diri yang diniati". Sehingga jelaslah hal itu juga puasa. Jika kau mengingkarinya, berarti dalilmu tentang kriteria sesuatu itu disebut "puasa", terbatalkan

Ashl	:	Puasa sunnah
Far'u	:	Puasa Ramadan
Hukum	:	Sah dengan niat sebelum tergelincir matahari
'Illat	:	Berupa "puasa"
Dalil *'illat*	:	Sesuatu disebut "puasa" jika terdapat "menahan diri dari yang membatalkan puasa, disertai dengan niat". → *imsak* + niat
Mahall at-ta'lil	:	Puasa Ramadan yang diniati sebelum tergelincir matahari → Sah, sama seperti puasa sunnah. Karena keduanya sama-sama berupa "puasa".
Shûratun-naqdli	:	Puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari → tidak sah. Padahal *'illat* telah terwujud (bisa disebut "puasa", terbukti bahwa puasa yang diniati setelah tergelincir matahari = *imsak* + niat) [17]

Namun jika *mu'taridl* mengulang-ulang di antara dua hal, dan dia berkata: "Konsekwensi bagimu adalah terbatalkannya *'illat*, atau terbatalkannya dalil yang menunjukkan adanya *'illat* dalam *far'u*, maka *'illat*-mu tidak tetap", maka ulama sepakat bahwa sanggahan ini harus didengarkan. Karena *mu'taridl* tidak berpindah jalur pembahasan[18].

[17] Contoh ini dikemukakan oleh Syaikh Khâlid dalam karya syarah-nya. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 346. Dalam sebagian literatur Hanafiyyah, puasa yang diniati setelah tergelincir matahari tidak disebut "puasa" karena hanya sebagian kecil dari sepanjang hari yang *imsak*-nya bersamaan dengan niat.

[18] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 464 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 302

Bolehkah *mu'taridl* ber-*istidlâl* atas *takhalluf*?

Tatkala *mustadill* memaparkan *'illat* dari sebuah hukum; dan *mu'taridl* menyangkalnya dengan *qawadih* berpola *takhalluful hukmi 'anil 'illat,* lalu apakah *mu'taridl* boleh mengajukan dalil untuk membuktikan sikapnya?, meskipun setelah *mustadill* menanggapi sangkalan tersebut dengan menolak ketiadaan hokum. Ada tiga pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat *ashab*, bahwa *mu'taridl* tidak boleh ber-*istidlâl* atas ketertinggalan hukum. Karena hal ini akan menyebabkan berpindah jalur dari *i'tiradl* menjadi *istidlal,* yang akan menyebabkan bertele-telenya pembahasan, serta menyebabkan berubahnya posisi *mu'taridl* menjadi *mustadill*, demikian pula *mustadill* akan bertukar menjadi *mu'taridl.*
2. Pendapat kedua, *mu'taridl* boleh melakukan *istidlâl* atas ketertinggalan hukum, agar tuntas tujuannya dalam membatalkan *'illat* paparan *mustadill.*
3. Pendapat ketiga, *mu'taridl* boleh melakukan *istidlâl* atas ketertinggalan hukum hanya jika merupakan *istidlâl* merupakan satu-satunya cara dalam membatalkan *'illat.* Jika masih ada cara lain yang lebih utama, semisal dengan memaparkan *nash* hadis tentang *'illat* riba yang berupa "makanan", maka *istidlâl* tidak boleh dilakukan.

Contoh[19]**:**

Mustadill	:	Riba dalam gandum *burr* hukumnya haram, karena adanya *'illat* yang berupa "bahan yang ditakar".
Mu'taridl	:	Bagaimana dengan dedak, ini merupakan bahan yang ditakar, ternyata bukan komoditas *ribawi*?
Mustadill	:	Aku tak setuju bahwa dedak bukan komoditas ribawi. Dedak itu termasuk komoditas ribawi.

Dalam kondisi ini, meskipun *mustadill* bersikukuh dengan keberadaan hukum dalam *mahall an-naqdli*, atau *mustadill* tidak berusaha menegaskan keberadaan hukum, *mu'taridl* tidak perlu repot-repot membuktikan ketiadaan hukum dalam *ma̱hall an-naqdli.* Karena ada cara lain yang lebih efektif dalam membatalkan *'illat* yang dipaparkan *mustadill* daripada pembatalan dengan pola *takhalluf.* Yakni dengan memaparkan *nash* hadis yang menjelaskan bahwa *'illat* riba adalah makanan, yang akan membatalkan *'illat* paparan *mustadill.* Berikut ini nash hadis dimaksud:

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ رِبًا

"Makanan diperjualbelikan dengan barter makanan, terdapat unsur riba".

---

[19] *Ibid,* dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 302

وَيَجِبُ الْإِحْتِرَازُ مِنْهُ عَلَى الْمَنَاظِرِ مُطْلَقًا وَعَلَى النَّاظِرِ اِلَّا فِيْمَا اشْتَهَرَ مِنَ الْمُسْتَثْنَيَاتِ	Wajib membuat pengecualian dari *takhalluf*, atas *munâdhir* (*muqallid*) secara mutlak, dan wajib atas *nâdhir* (mujtahid), selain dalam persoalan yang telah populer dari beberapa perkara yang dikecualikan.

ANTISIPASI DARI SANGGAHAN *TAKHALLUF*

Berpijak pada pendapat bahwa *takhalluful hukmi 'anil 'illat* atau *naqdlu* adalah salah satu *qawâdih* atau perusak dalil, maka agar terhindar dari sanggahan *mu'taridl* dengan pola *takhalluf*, *mustadill* dapat mengantisipasinya semenjak dini, dengan menjelaskan pengecualian dari paparan *ta'lîl*-nya.

Contoh[20]: *mustadill* berkata:

"Hukum kewajiban qishash dalam pembunuhan, 'illat-nya adalah karena hal tersebut merupakah : pembunuhan disengaja, tanpa alasan yang dibenarkan, yang terjadi pada selain ayah yang membunuh anaknya"

Ungkapan *mustadill "yang terjadi pada selain ayah yang membunuh anaknya"* adalah bentuk pengecualian yang menjadi antisipasi dari sanggahan berupa *naqdlu*. Andaikan *mustadill* tidak mengatakannya, pastilah *mu'taridl* akan mengajukan sanggahan dengan menyodorkan kasus pembunuhan ayah terhadap anaknya, yang telah dijumpai 'illat akan tetapi tidak muncul hukum kewajiban *qishâsh*.

Mengenai apakah antisipasi *mustadill* dengan menyebutkan kasus pengecualian ini, menjadi sebuah kewajiban, ataukah bukan? Ada empat pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat pertama, bahwa dalam hal ini ada pemilahan:

   * Bagi *munâdhir*, pelaku diskusi, yakni *muqallid* pembela madzhab imamnya, wajib melakukan antisipasi dengan menyampaikan kasus pengecualian secara mutlak, baik kasus pengecualian yang telah populer (seperti kasus jual beli *arâyâ*), atau kasus yang tidak populer.

   * Bagi *nâdhir*, pemikir, yakni mujtahid yang bernalar untuk argumentasi bagi dirinya sendiri, wajib melakukan antisipasi dengan menyampaikan kasus pengecualian, kecuali dalam permasalahan yang telah populer. Sehingga, dalam permasalahan yang ada kaitannya dengan jual beli *arâyâ*, seorang mujtahid tidak wajib menyebutkan kasus *arâya* sebagai pengecualian dari paparan *ta'lîl*-nya. Karena kasus

[20] Syaikh asy-Syinqîthî, *Mudzakkarah Ushul Fiqh 'ala Raudlatun Nadhir* vol I hal. 277 (Maktabah Syamilah)

pengecualian yang telah populer seakan telah disebutkan, karena kemasyhurannya.

2. Pendapat kedua, bahwa wajib melakukan antisipasi dengan menyebutkan kasus pengecualian secara mutlak, baik kasus pengecualian yang telah populer ataupun yang tidak. Sehingga, menurut pendapat kedua ini, mujtahid tetap wajib menyebutkan kasus pengecualian, karena sesuatu yang tak disebutkan tidaklah sama dengan sesuatu yang disebutkan.
3. Pendapat ketiga, bahwa wajib melakukan antisipasi, kecuali dalam kasus-kasus pengecualian (*mustatsnayât*) secara mutlak, baik kasus pengecualian yang telah populer ataupun tidak. Karena sudah dimaklumi bahwa hal tersebut tidak dikehendaki.
4. Pendapat keempat, tidak wajib melakukan tindakan antisipasi dengan menyebutkan pengecualian, secara mutlak. Karena kewajiban *mustadill* adalah memaparkan dalil *'illat* dari sebuah hukum, dan dia telah menunaikannya. Adapun *naqdlu* atau *takhalluf*, adalah sebagian di antara *mu'âradlah* (sanggahan). Sedangkan *mu'âradlah* bukanlah dalil. Pendapat ini adalah pendapat terpilih dari Ibnu al-Hajib. Dan diriwayatkan oleh Al-Hindî dari mayoritas ulama'[21]

وَإِثْبَاتُ صُوْرَةٍ اَوْ نَفْيِهَا يَنْتَقِضُ بِالنَّفْيِ اَوِ الإِثْبَاتِ الْعَامَّيْنِ وَ بِالْعَكْسِ	Penetapan terhadap kasus (tertentu atau tersamarkan) atau penafian terhadapnya, terbatalkan dengan penafian atau penetapan yang keduanya umum, atau dengan sebaliknya.

PEMBUATAN INGKARAN / NEGASI (*NAQÎDL*)

Permasalahan ini dibahas karena berkaitan dengan alur diskusi dalam pembahasan qiyas. Dalam hal ini disebutkan beberapa ketentuan sebagai berikut:

1. Bahwa klaim penetapan (*itsbât*, pernyataan positif) terhadap kasus tertentu (*shûrah mu'ayyanah*), dinegasikan dengan penafian (pernyataan negatif) yang umum
2. Bahwa klaim penetapan terhadap kasus tersamar (*shûrah mubhamah*), dinegasikan dengan penafian yang umum
3. Bahwa klaim penafian terhadap *shûrah mu'ayyanah*, dinegasikan dengan penetapan yang umum

[21] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 464 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 418

4. Bahwa klaim penafian terhadap kasus *shûrah mubhamah*, dinegasikan dengan penetapan yang umum
5. Begitu pula kebalikannya (lihat contoh pada tabel no. 5, 6, 7 dan 8)

Berikut tabel bentuk-bentuk klaim dan negasinya berikut contohnya:

<table>
<tr><th>No.</th><th>Bentuk klaim
dan contoh</th><th>Bentuk negasi (naqîdl)
dan contoh</th></tr>
<tr><td>1.</td><td>Shûrah mu'ayyanah, itsbât
زَيْدٌ كَاتِبٌ
Zaid adalah penulis</td><td rowspan="2">Shûrah 'âmmah, nafi
لَا شَيْءَ مِنْ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ
Tidak satupun dari manusia adalah penulis</td></tr>
<tr><td>2.</td><td>Shûrah mubhamah, itsbât
إِنْسَانٌ مَا كَاتِبٌ
Manusia, yang manapun, adalah penulis</td></tr>
<tr><td>3.</td><td>Shûrah mu'ayyanah, nafi
زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ
Zaid bukan penulis</td><td rowspan="2">Shûrah 'âmmah, itsbât
كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ
Setiap manusia adalah penulis</td></tr>
<tr><td>4.</td><td>Shûrah mubhamah, nafi
إِنْسَانٌ مَا لَيْسَ بِكَاتِبٍ
Manusia, yang manapun, bukan penulis</td></tr>
<tr><td>5.</td><td rowspan="2">Shûrah 'âmmah, nafi
لَا شَيْءَ مِنْ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ
Tidak satupun dari manusia adalah penulis</td><td>Shûrah mu'ayyanah, itsbât
زَيْدٌ كَاتِبٌ
Zaid adalah penulis</td></tr>
<tr><td>6.</td><td>Shûrah mubhamah, itsbât
إِنْسَانٌ مَا كَاتِبٌ
Manusia, yang manapun, adalah penulis</td></tr>
<tr><td>7.</td><td rowspan="2">Shûrah 'âmmah, itsbât
كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ
Setiap manusia adalah penulis</td><td>Shûrah mu'ayyanah, nafi
زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ
Zaid bukan penulis</td></tr>
<tr><td>8.</td><td>Shûrah mubhamah, nafi
إِنْسَانٌ مَا لَيْسَ بِكَاتِبٍ
Manusia, yang manapun, bukan penulis</td></tr>
</table>

Ketentuan di atas tidak keluar dari tata aturan perumusan *tanâqudl* (negasi) dalam ilmu logika atau *manthiq*[22].

Dalam *Tharîqatul Hushûl* dipaparkan beberapa contoh penerapan *tanâqudl* terkait diskusi tentang qiyas[23]:

1. Nomor (3), yakni bahwa klaim penafian terhadap *shûrah mu'ayyanah* dinegasikan dengan penetapan yang umum, contohnya adalah diskusi berikut:

   Mustadill : *Nabîdz* itu tidak najis, diqiyaskan pada anggur

   Mu'taridl : Semua *nabidz* itu memabukkan (*muskir*), dan semua yang memabukkan itu najis. Sehingga *nabîdz* itu najis.

2. Nomor (4), yakni bahwa klaim penafian terhadap *shûrah mubhamah* dinegasikan dengan penetapan yang umum, contohnya adalah diskusi berikut:

   Mustadill : Sungai si A dengan sungai si B terjadi *isytibâh* (yakni ada kemiripan hingga sulit membedakan yang mana yang merupakan hak masing-masing), maka tidak halal meminum dari salah satu dari kedua sungai tersebut. Sebagaimana wadah si A dan wadah si B yang terjadi *isytibâh*, dengan titik temu antara keduanya, yakni sama-sama merupakan kasus *isytibâh*.

   Mu'taridl : Pendapat shahih menyatakan bahwa halal hukumnya meminum dari semua sungai orang lain yangmengalir.

---

[22] Syaikh Ahmad al-Malawî dan Syaikh Muhammad bin Ali ash-Shabbân, masing-masing dalam dalam karya syarah atas *nadham Sullam al-Manwraq* dan karya *hasyiyah*-nya, menyebutkan bahwa contoh pertama yang diistilahkan dengan *syakhshiyyah mûjabah* memiliki *naqîdl* berbentuk *syakhshiyyah sâlibah*. Sehingga contoh زَيْدٌ كَاتِبٌ bentuk *naqîdl*-nya adalah زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ ; demikian juga sebaliknya. Ini tidak bertentangan dengan paparan di atas. Karena *syakhshiyyah sâlibah* hanyalah salah satu bentuk *naqîdl* dari *syakhshiyyah mûjabah*. Masih ada bentuk *naqîdl* yang lain, yakni *kulliyyah sâlibah*. Saat menjelaskan tentang pendapat *shahih* bahwa *qadliyyah muhmalah* (contoh الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ), bentuk *naqîdl*-nya adalah *kulliyyah* (contoh: لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ), karena *muhmalah* semakna dengan *juz-iyyah*. Dengan demikian, bentuk *naqîdl* dari *juz-iyyah* (yakni *syakhshiyyah*) di antaranya adalah *kulliyyah*. Lihat Muhammad bin 'Ali ash-Shabbân, *Hasyiyah 'ala syarh as-Sullam Al-Malawî*, hal. 110

[23] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 464

وَمِنْهَا الْكَسْرُ فِي الْأَصَحِّ وَهُوَ إِلْغَاءُ بَعْضِ الْعِلَّةِ مَعَ ابْدَالِهِ اَوْ لاَ وَنَقْضُ بَاقِيْهَا كَمَا يُقَالُ فِي الْخَوْفِ صَلاَةٌ يَجِبُ قَضَاؤُهَا فَيَجِبُ أَدَاؤُهَا كَالْأَمْنِ فَيُعْتَرَضُ فَلْيُبْدَلْ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ يُنْقَضُ بِصَوْمِ الْحَائِضِ اَوْ لَا يُبْدَلُ فَلَا يَبْقَى إِلاَّ يَجِبُ قَضَاءُهَا ثُمَّ يُنْقَضُ بِمَامَرَّ	Di antara *qawâdih* (bentuk-bentuk perusak dalil) menurut pendapat *ashahh* adalah *"al-kasru"*. *Al-Kasru* adalah pengabaian sebagian *'illat*, disertai dengan menggantinya atau tidak, dan melakukan *naqdhu* (pembatalan) pada sebagian yang lain. Seperti dikatakan tentang shalat *khauf* "adalah shalat yang wajib di-*qadla'*, sehingga wajib dilakukan secara *adâ'*, sebagaimana shalat dalam keadaan aman". Lalu perkataan ini disanggah, dan hendaklah diganti dengan "ibadah". Kemudian dibatalkan (*naqdlu*) dengan puasa wanita haid. Atau tidak diganti, sehingga tak tersisa kecuali perkataan "yang wajib meng-*qadla'*-nya". Kemudian dibatalkan dengan hal yang telah lewat.

<u>AL-KASRU</u>

Qawâdih kedua, al-kasru, dan sebelum memahami definisinya, kita simak contoh berikut ini:

Mustadill ➊	:	Shalat *khauf* adalah shalat yang wajib di-*qadla'*, sehingga wajib dilakukan secara *ada'*, sebagaimana shalat dalam keadaan aman.
Mu'taridl ➋	:	Ungkapan "shalat" dalam *'illat* yang kau ajukan tidak berpengaruh dalam hukum. Karena tidak hanya shalat saja yang ketika wajib di-*qadla'* maka wajib dilakukan secara *adâ'*. Contohnya haji, wajib di-*qadla'* sehingga wajib pula dilakukan secara *'adâ'*. Karena itu, ungkapan "shalat" hendaklah digugurkan, agar bisa mencakup terhadap haji. → bentuk *'ilghâ'* (pengabaian) terhadap sebagian sifat dari *'illat murakkabah* (*'illat* kompleks).
Mustadill ➌	:	Baiklah, shalat *khauf* wajib dilakukan secara *'adâ'*, sebagaimana shalat dalam kondisi aman. *'Illat*-nya adalah bahwa keduanya sama-sama wajib di-*qadla'*.
Mu'taridl ➍	:	Jika demikian, *'illat* yang kau ajukan *barusan*, tidak efektif berlaku dalam kasus puasa bagi wanita haid. Puasa bagi wanita haid wajib di-*qadla'*. Akan tetapi puasa bagi wanita haid tidak wajib dilakukan secara *'adâ'*. *'Illat* telah wujud, akan tetapi ternyata hukum tidak muncul. → bentuk *naqdlu / takhalluful hukmi 'anil 'illat.*

* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* pada awal mula (❶):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Merupakan **shalat** yang wajib di-*qadla'*

* Kemudian *mu'taridl* mengkritisi *'illat*, bahwa batasan "shalat" bukan patokan, karena tidak berpengaruh terhadap hukum. Dengan bukti haji, yang wajib dilakukan secara *adâ'*, karena juga wajib di-*qadla'*. Kemudian *mu'taridl* menawarkan untuk menggugurkan ungkapan "shalat". (❷)

* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* setelah *mu'taridl* melakukan *ilghâ'* terhadap ungkapan "shalat" (❸):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Sesuatu yang wajib di-*qadla'*

* Lalu mu'taridl melanjutkan sanggahan susulan berbentuk *naqdlu* (*takhalluful hukmi 'anil 'illat*). Bahwa tidak semua yang wajib di-*qadla'* itu wajib dilakukan secara *'adâ'*, seperti puasa bagi wanita haid. Bagi wanita haid, puasa wajib di-*qadla'*, tetapi tidak wajib dilakukan secara *adâ'*.

Sanggahan dalam narasi diskusi di atas adalah bentuk *al-kasru*. Pengarang mendefinisikan *al-kasru* sebagai berikut:

إِلْغَاءُ بَعْضِ الْعِلَّةِ مَعَ ابْدَالِهِ اَوْ لاَ وَنَقْضُ بَاقِيْهَا

"Mengabaikan sebagian 'illat (murakkabah), disertai dengan menggantinya atau tidak, dan melakukan naqdhu (pembatalan) pada sebagian yang lain".

Pengabaian (*ilgha'*) adalah menjelaskan bahwa sifat tersebut diabaikan, dan tidak ada pengaruhnya dalam peng-*'illat*-an.

Sedangkan Imam Fakhruddin Ar-Râzi dan Imam Al-Baydlâwi menjelaskan pengertian *al-kasru* sebagai berikut[24]:

عَدَمُ تَأْثِيْرِ أَحَدِ جُزْأَيْ الْعِلَّةِ وَنَقْضُ الْآخَرِ

"Tidak adanya pengaruh salah satu dari dua bagian 'illat, dan melakukan naqdlu pada yang lain"

Terdapat dua bentuk *al-kasru*, **pertama**: yakni pengguguran salah satu sifat komponen *'illat* dengan penggantian sifat yang lebih umum. ***Kedua***, pengguguran salah satu sifat komponen *'illat* tanpa penggantian.

[24] Definisi ini, menurut Syaikh Al-Banani dianggap sebagai pendefinisian yang benar. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 304.

Contoh pengguguran dengan penggantian adalah sebagaimana narasi diskusi di bawah ini:

Mustadill ❶ : Shalat *khauf* adalah shalat yang wajib di-*qadla'*, sehingga wajib dilakukan secara *ada'*, sebagaimana shalat dalam keadaan aman.

Mu'taridl ❷ : Ungkapan "shalat" dalam *'illat* yang kau ajukan tidak berpengaruh dalam hukum. Karena tidak hanya shalat saja yang ketika wajib di-*qadla'* maka wajib dilakukan secara *adâ'*. Contohnya haji, yang juga merupakan ibadah yang wajib di-*qadla'* sehingga wajib pula dilakukan secara *'adâ'*. Karena itu, ungkapan "shalat" hendaklah digugurkan dan diganti dengan sifat yang lebih umum, yakni "ibadah", agar bisa mencakup terhadap haji.
→ bentuk *'ilghâ'* (pengabaian) terhadap sebagian sifat dari *'illat murakkabah* (*'illat* kompleks), dan menggantinya dengan sifat yang lebih umum.

Mustadill ❸ : Baiklah, shalat *khauf* wajib dilakukan secara *'adâ'*, sebagaimana shalat dalam kondisi aman. *'Illat*-nya adalah bahwa keduanya sama-sama ibadah yang wajib di-*qadla'*.

Mu'taridl : Jika demikian, *'illat* yang kau ajukan *barusan*, tidak efektif berlaku dalam kasus puasa bagi wanita haid. Puasa bagi wanita haid adalah ibadah yang wajib di-*qadla'*. Akan tetapi puasa bagi wanita haid tidak wajib dilakukan secara *'adâ'*. *'Illat* telah wujud, akan tetapi ternyata hukum tidak muncul.
→ bentuk *naqdlu / takhalluful hukmi 'anil 'illat.*

* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* pada awal mula (❶):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Merupakan **shalat** yang wajib di-*qadla'*

* Kemudian *mu'taridl* mengkritisi *'illat*, bahwa batasan "shalat" bukan patokan, karena tidak berpengaruh terhadap hukum. Dengan bukti haji. Wajib dilakukan secara *adâ'*, karena juga wajib di-*qadla'*. Kemudian *mu'taridl* menawarkan penggantian, ungkapan "shalat" diganti dengan sesuatu yang lebih umum, yakni "ibadah". (❷)

* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* setelah *mu'taridl* melakukan *ilghâ'* terhadap ungkapan "shalat" (❸):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Merupakan **ibadah** yang wajib di-*qadla'*

* Lalu mu'taridl melanjutkan sanggahan susulan berbentuk *naqdlu* (*takhalluful hukmi 'anil 'illat*), bahwa terjadi ketertinggalan hukum dalam permasalahan puasa bagi wanita haid. Bagi wanita haid, puasa wajib di-*qadla'*, tetapi tidak wajib dilakukan secara *adâ'*.

Menurut pendapat *ashah*, *al-kasru* mempunyai efek perusak (*al-qâdih*), karena dalam proses *al-kasru* terdapat unsur *naqdlu* atau kritik dengan adanya *takhalluful hukmi 'anil 'illat* (ketertinggalan hukum dari *'illat*)[25]. Sedangkan pendapat lain menyatakan bahwa *al-kasru* bukanlah perusak.

Penerapan kasus sebagaimana definisi *al-kasru* di atas, oleh Ibnul Hajib dan juga Al-Amudi disebut *an-naqdlu al-maksûr*. Sedangkan istilah *al-kasru* oleh keduanya didefinisikan dengan "adanya hikmah dari *'illat*, tanpa adanya *'illat* dan hukum". Istilah *al-kasru* versi Ibnul Hajib dan Al-Amudi ini juga disebut dengan istilah *naqdlul ma'na*, yakni *naqdlu* terhadap hikmah. Menurut pendapat *rajih*, bahwa *naqdlul ma'na* ini tidak memiliki efek perusak, karena tidak mengarah pada *'illat*[26]. Pendapat lain mengatakan bahwa *naqdlul ma'na* berefek merusak, karena kritik atas maksud dari *'illat*, yakni hikmah[27].

وَمِنْهَا عَدَمُ الْعَكْسِ عِنْدَ مَانِعِ تَعَدُّدِ الْعِلَلِ وَالْعَكْسُ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ بِمَعْنَى انْتِفَاءِ الْعِلْمِ اَوِ الظَّنِّ بِهِ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّةِ فَإِنْ ثَبَتَ

Di antara *qawâdih* adalah ketiadaan *'aks*, menurut pendapat yang melarang *'illat* ganda. *Al-'aks* adalah ketiadaan hukum, dengan arti ketiadaan pengetahuan atau dugaan, karena ketiadaan *'illat*. Jika tetap pula *muqâbil* (lawan) dari *'aks*, maka hal itu lebih kuat (dalam keterbalikan / *'aksiyyah*)

---

[25] Pada hakikatnya, *al-kasru* adalah *naqdlu* terhadap *'illat* dengan adanya *takhalluful hukmi 'anil 'illat* (ketertinggalan hukum dari *'illat*) yang disebabkan dari adanya *ilghâ'* (pengabaian) terhadap sebagian elemen *'illat murakkabah*. *Naqdlu* hanya bisa dilancarkan setelah adanya pengabaian. Tanpa ada pengabaian, tidak bisa diberlakukan *naqdlu*. Dalam *'illat* "Shalat yang wajib di-*qadla*", tak ada peluang *naqdlu*. Karena shalat bagi wanita haid pun, hukumnya tidak wajib dilakukan secara 'adâ', karena tidak ada kewajiban meng-*qadla'*-nya. Dari sini dapat disimpulkan bahwa faktor perusak ada pada *naqdlu*, bukan *ilghâ' atau isqâth*. *Ilghâ'* atau *isqâth* hanyalah sasaran antara menuju efek perusak. Lihat As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 304.

[26] Ketiadaan efek perusak ini karena yang diplot sebagai *'illat* bukanlah hikmahnya (dalam contoh berarti *"masyaqqah"*), akan tetapi *madhinnah* (obyek yang diduga memunculkan hikmah). Dalam contoh, *masyaqqah* atau kepayahan bukanlah variabel terukur, sehingga diplot-lah variabel terukur yang diduga memunculkan *masyaqqah* atau kepayahan, yakni *safar* atau perjalanan, yang dapat diukur dengan jarak tertentu.

[27] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 465

مُقَابِلُهُ فَأَبْلَغَ وَشَاهِدُهُ قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ فِي جَوَابِ أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَلَهُ فِيْهَا أَجْرٌ	Dalil dari *'aks* adalah sabda Rasulullah SAW. : "Bagaimana pendapat kalian, seandainya ia meletakkan syahwatnya pada yang haram, apakah ada dosa atasnya? Maka demikian pula jika ia meletakkan syahwatnya pada yang halal, maka ada pahala baginya"; sebagai jawaban dari (pertanyaan shahabat) "Apakah seseorang di antara kita yang menyalurkan syahwatnya, baginya akan ada pahala dalam hal tersebut?"

'ADAM AL-'AKS / TAKHALLUF AL-'AKS

Qawâdih ketiga, 'adamul 'aks. Sudah dipahami bersama bahwa salah satu syarat dari *'illat* adalah *al-'aks.* Secara harfiah, *al-'aks* bermakna kebalikan. Dalam kaitannya dengan persyaratan *'illat, al-'aks* adalah ketiadaan hukum karena ketiadaan *'illat.* Dalam peruntutan nalar, *'illat* menjadi penyebab munculnya hukum. Artinya, dengan adanya *'illat,* pastilah dijumpai hukum. Pola ini dikenal dengan sebutan "*thardu*"atau "*iththirâd*". Dan inipun merupakan syarat dari *'illat,* yakni bahwa *'illat* haruslah "*muththarid*". Jika pola *thardu* ini dibalik, maka akan muncul pola nalar sebagai berikut: "Jika hukum telah wujud, maka pastilah dijumpai *'illat*"[28]. Pola kebalikan ini disebut "*al-'aks*".

Karenanya, dalam pembahasan *qawâdih* yang merupakan kritik atas *'illat,* tidak terpenuhinya syarat *'illat* berupa keharusan "*muththarid*" dan "*mun'akis*" menjadi sebagian dari sekian bentuk *qawâdih.* Ketiadaan *iththirâd* atau *muththarid* dikenal dengan *takhalluful hukmi 'anil 'illat* atau *naqdlu.* Sedangkan ketiadaan *al-'aks* atau *mun'akis* dikenal dengan *'adamul 'aks* atau *takhalluful 'aks,* sebagaimana pembahasan saat ini.

Pola nalar di atas sebenarnya tidak berbeda dengan definisi *thardu* dan *'aks.* Bahwa *thardu* adalah "tetapnya hukum disebabkan tetapnya *'illat*". Maknanya adalah "setiap kali dijumpai *'illat* pasti dijumpai hukum". *Qadliyyah* (pernyataan) ini memiliki *naqidl* (bentuk ingkaran) sebagai berikut: "Tidak selalu, ketika dijumpai *'illat* akan dijumpai hukum". Artinya, dalam suatu tempo ditemukan kasus bahwa *'illat* telah wujud, tetapi tidak dijumpai hukum di sana. Ini adalah bentuk *takhalluful hukmi 'anil 'illat,* atau *naqdlu,* sebagaimana paparan bentuk *qawâdih* yang pertama.

---

[28] Pola ini tidak berbeda dengan ungkapan "ketiadaan hukum karena ketiadaan *'illat*", sebagaimana redaksi *Jam'ul Jawâmi'* dalam menjelaskan pengertian *al-'aks.* Penjabarannya adalah sebagai berikut: Bahwa ketiadaan hukum penyebabnya adalah karena ketiadaan *'illat.* Setiap kali hukum tidak dijumpai, maka *'illat* pun tidak dijumpai.

Selanjutnya, '*aks* adalah "ketiadaan hukum disebabkan ketiadaan '*illat*'. Maknanya adalah "setiap kali '*illat* tiada, pasti hukum juga tiada." *Qadliyyah* (pernyataan) ini memiliki *naqidl* (bentuk ingkaran) sebagai berikut: "Tidak selalu, ketika '*illat* tiada, hukum juga tiada". Artinya, dalam suatu tempo ditemukan kasus bahwa '*illat* tidak dijumpai, tetapi hukum dijumpai. Ini adalah bentuk *takhallufiul 'aksi*, atau '*adamul 'aksi*, sebagaimana pembahasan kita kali ini.

Argumentasi berpola '*aks* ini berlandaskan sebuah hadis yang diriwayatkan dalam Shahih Muslim;

Sebagian shahabat berkata pada Rasulullah SAW.: "Orang-orang kaya pergi membawa pahala, mereka shalat sebagaimana kami shalat, mereka berpuasa sebagaimana kami berpuasa, dan mereka dapat bersedekah dengan kelebihan harta mereka".

Rasulullah menjawab, "Tidakkah Allah telah menjadikan untuk kalian sesuatu yang dapat kalian sedekahkan? Sesungguhnya dalam setiap bacaan *tasbih* ada sedekah, dalam setiap bacaan takbir ada sedekah, dalam setiap bacaan *tahmid* ada sedekah, dalam setiap bacaan tahlil ada sedekah, *amar ma'ruf* dan *nahi anil munkar* juga sedekah, dan dalam kemaluan salah seorang dari kalian juga ada sedekah".

Para shahabat bertanya; "Wahai Rasulullah, apakah salah seorang dari kita menyalurkan syahwatnya, dan baginya ada pahala?" Rasul menjawab:

أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرًا (رواه مسلم)

"Bagaimana pendapat kalian, jika dia meletakkan syahwatnya dalam sesuatu yang haram, apakah dia menanggung dosa? Demikian pula, jika dia meletakkan syahwatnya dalam sesuatu yang halal, maka baginya ada pahala". (HR. Muslim)

Berpijak dari tetapnya hukum dosa karena hubungan badan yang haram, Rasulullah membuat kesimpulan ketiadaan hukum dosa dari hubungan badan yang halal. Ketiadaan hukum dosa juga sesuai dengan kasus "mendapatkan pahala".

Pola penyimpulan sebagaimana di atas dikenal dengan sebutan *qiyas 'aks*, sebagaimana akan dipaparkan pada pembahasan tentang *istidlâl*. Contoh dari *takhallufiul 'aks* atau '*adamul 'aks* ini adalah sebagaimana ungkapan ulama' Hanafiyyah dalam berargumen tentang ketiadaan adzan Shubuh sebelum masuk waktunya, sebagai berikut[29]:

[29] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 420.

Hanafiyah *Mustadill*	:	Tidak ada adzan Shubuh sebelum masuk waktu. Karena Shubuh adalah shalat yang tidak bisa di-*qashar.* Sebagaimana shalat Maghrib, tidak dilakukan adzan sebelum masuk waktu Maghrib, karena Maghrib adalah shalat yang tidak bisa di-*qashar.*
Syafi'iyyah *Mu'taridl*	:	Argumentasi yang kau ajukan tidak tepat. Terbukti dalam sebagian kasus, hukum telah ditemukan, sementara *'illat* tidak dijumpai. Dalam shalat Dhuhur misalnya, hukum "tidak ada adzan sebelum masuk waktu" telah wujud. Akan tetapi *'illat* berupa "tidak bisa di-*qashar*" tidak dijumpai. Artinya, adzan Dhuhur tetap tidak diperbolehkan dilakukan sebelum masuk waktunya, meski shalat Dhuhur bisa di-*qashar.*

Ashl	:	Maghrib
Far'u	:	Shubuh
Hukum	:	Tidak ada kesunnahan adzan sebelum masuk waktu shalat
'Illat	:	Shalat yang tidak bisa di-*qashar*

Argumentasi *mustadill* terbantahkan dengan pola *'adamul 'aks* yang diajukan *mu'taridl*, yakni bahwa hukum telah wujud, padahal *'illat* tidak dijumpai, dalam kasus shalat Dhuhur. Tidak ada adzan Dhuhur sebelum masuk waktunya, padahal Dhuhur adalah shalat yang bisa di-*qashar.*

Selanjutnya, *'adamul 'aks* termasuk salah satu di antara perusak dalil (*qawâdih*) menurut para ulama' yang berpandangan tidak diperbolehkannya dua *'illat* untuk satu hukum. Karena jika hukum muncul hanya disebabkan satu *'illat*, maka jika *'illat* tidak dijumpai, pastilah hukum juga tidak wujud. Akan tetapi dalam *'adamul 'aks*, ada hukum tanpa keberadaan *'illat.* Tentu saja hal ini menjadi perusak dalil.

Adapun menurut para ulama' yang berpandangan bahwa boleh terjadi dua *'illat* atau lebih dalam sebuah hukum, kemunculan hukum disebabkan salah satu di antara beberapa *'illat*-nya. Jika salah satu *'illat* tidak dijumpai, masih ada kemungkinan hukum wujud, karena adanya *'illat* yang lain. Sehingga menurut kelompok ulama' ini, 'adamul 'aks bukan merupakan salah satu di antara *qawâdih.*

Kemudian, dari penjelasan di atas, maksud dari ketiadaan hukum adalah ketiadaan keyakinan atau dugaan akan adanya hukum, bukan ketiadaan hukum yang sebenarnya. Karena bukan sebuah keniscayaan, bahwa ketiadaan dalil akan memunculkan ketiadaan hukum. *'Illat* yang merupakan sebagian dari dalil adanya hukum, ketiadaannya tidak lantas meniscayakan ketiadaan hukum. Karena dalam argumentasi pembuktian keberadaan Tuhan, dapat dipastikan bahwa seandainya Allah tidak

menciptakan alam semesta (yang mana keberadaan alam semesta merupakan dalil keberadaan Allah), maka bukan berarti wujud Allah menjadi tiada[30].

وَمِنْهَا عَدَمُ التَّأْثِيْرِ أَيْ نَفْيُ مُنَاسَبَةِ الْوَصْفِ فَيَخْتَصُّ بِقِيَاسِ مَعْنًى عِلَّتُهُ مُسْتَنْبَطَةٌ مُخْتَلَفٌ فِيْهَا

Di antara *qawâdih* adalah *'adamut ta'tsîr* (ketiadaan pengaruh), yakni meniadakan *munâsabah* (keserasian) dari sifat (yang diplot sebagai *'illat*). Karenanya, *'adamut ta'tsîr* terkhususkan pada qiyas makna yang *'illat*-nya *mustanbathah* dan *mukhtalaf* (masih diperselisihkan).

وَهُوَ أَرْبَعَةٌ فِي الْوَصْفِ بِكَوْنِهِ طَرْدِيًّا أَوْ شَبَهًا وَفِي الْأَصْلِ عَلَى مَرْجُوْحٍ مِثْلُ مَبِيْعٌ غَيْرُ مَرْئِيٍّ فَلَا يَصِحُّ كَالطَّيْرِ فِي الْهَوَاءِ فَيَقُوْلُ لَا أَثَرَ لِكَوْنِهِ غَيْرَ مَرْئِيٍّ إِذِ الْعَجْزُ عَنِ التَّسْلِيْمِ كَافٍ

'Adamut ta'tsîr terbagi menjadi empat bagian. (1) Dalam sifat, yakni sifat tersebut berstatus *thardîy* atau *syabah*. (2) Dalam *ashl*, mengikuti pendapat *marjuh,* seperti (dikatakan dalam *bai' al-ghaib*), "Obyek jual beli yang tidak dapat dilihat, maka jual beli tidak sah, seperti burung di angkasa". Lalu *mu'taridl* berkata, "Tidak berpengaruh, alasan barang tidak dapat dilihat, karena tidak mampu diserahterimakan telah cukup (menyebabkan ketidakabsahan)".

'ADAM AT-TA'TSÎR

Qawâdih keempat, *'adamut ta'tsîr* atau ketiadaan *ta'tsîr* (efek atau pengaruh). Yakni bahwa sifat yang hendak diplot sebagai *'illat* tidak ada *munâsabah* (keserasian) terhadap hukum. Karenanya, bentuk *qawâdih* ini dikhususkan hanya untuk qiyas makna saja, yakni qiyas yang berbasis *munâsabah* antara *'illat* dan hukum. Sehingga *'adamut ta'tsîr* tidak dapat diterapkan dalam qiyas *syabah*.

Bentuk *qawâdih 'adamut ta'tsîr* juga hanya diarahkan pada *'illat mustanbathah* yang masih *mukhtalaf*, yakni *'illat* yang digali hasil penalaran ijtihad dan masih diperdebatkan di antara ulama'. Sehingga *'adamut ta'tsîr* tidak dapat diterapkan dalam *'illat manshûshah* (*'illat* yang tertera dalam nash Al-Qur'an atau hadis) atau *'illat mustanbathah* yang *mujma' 'alaih* (menjadi kesepakatan semua ulama').

'Adamut ta'tsîr terbagi dalam empat bagian:

1. *'Adamut ta'tsîr* dalam sifat
2. *'Adamut ta'tsîr* dalam *ashl*

---

[30] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 466 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 308

3. *'Adamut ta'tsîr* dalam hukum
4. *'Adamut ta'tsîr* dalam *far'u*

Bagian pertama, *'adamut ta'tsîr* dalam sifat. Yakni bahwa sifat yang hendak diplot sebagai *'illat* keberadaannya berstatus *thardiy* atau *syabah*.

Contoh berstatus *thardiy* :

Shalat shubuh adalah shalat yang tidak bisa di-*qashar*, sehingga adzan Shubuh tidak boleh dilakukan mendahului dari waktu Shubuh, sebagaimana shalat Maghrib.

Ashl	: Maghrib
Far'u	: Shubuh
Hukum	: Tidak ada kesunnahan adzan sebelum masuk waktu shalat
'Illat	: Shalat yang tidak bisa di-*qashar*

'Illat berupa ketiadaan *qashar* shalat bersifat *thardiy*[31], dalam arti tidak ada pengaruhnya pada hukum ketiadaan adzan sebelum masuk waktu shalat. Terbukti, dalam kasus lain, semisal Dhuhur, hukum ketiadaan adzan sebelum masuk waktu tetap wujud, meskipun shalat Dhuhur dapat di-*qashar*.

Contoh berstatus *syabah* :

Wudhu adalah *thaharah* (bersuci) yang membutuhkan niat seperti tayammum.

Ashl	: Tayammum
Far'u	: Wudhu
Hukum	: Membutuhkan niat
'Illat	: Termasuk *thaharah*

'Illat berupa *thaharah* bersifat *syabah,* dalam arti menyerupai *'illat* yang serasi secara *dzatiyah,* yakni bahwasanya wudhu adalah ibadah.

Bagian kedua, *'adamut ta'tsîr* dalam *ashl.* Yakni dengan memunculkan *'illat* lain bagi hukum *ashl*[32].

---

[31] *Thardiy* artinya sifat yang diabaikan, tidak berfaidah, dan sepakat tidak dipertimbangkan. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 466

[32] Efek *qawâdih* dalam *adamut ta'tsîr* pada *ashl* menyisakan *isykâl,* karena dalam contoh argumentasi ketidakabsahan *bay'ul ghaib* dengan *'illat* "tidak dapat dilihat" sebenarnya memiliki sisi *munâsabah* dengan hukum tidak sah. Hanya saja, dengan dimunculkannya alternatif *'illat* yang lain (dalam hal ini "tidak dapat diserahterimakan"), maka sisi *munâsabah* dari *'illat* pertama menjadi lemah. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol. II hal. 309.

Contoh:

Mustadill : *Bay'ul ghaib* (menjual barang yang tidak ada di tempat transaksi) adalah jual beli dengan *mabi'* (barang yang dijual) yang tidak dapat dilihat, sehingga hukum jual beli tidak sah. Sebagaimana menjual burung yang sedang terbang di udara.

Mu'taridl : Tidak terlihatnya barang tidak ada pengaruh dalam kasus *ahsl*. Karena alasan tidak mampu diserahterimakan telah mencukupi sebagai penyebab ketidakabsahan jual beli.

Ashl : Jual beli burung yang sedang terbang di udara
Far'u : Jual beli barang yang tidak ada di tempat transaksi
Hukum : Tidak sah
'Illat : *Mabi'* (barang yang dijual) tidak dapat dilihat

'Illat berupa tidakterlihatnya *mabi'* dalam kasus *ashl* tidak ada pengaruhnya dalam ketidakabsahan akad jual beli. Karena alasan tidak mampu diserahterimakan telah cukup menyebabkan ketidakabsahan jual beli. Terbukti, burung yang sedang terbang di udara dan terlihat oleh mata, tetap tidak sah diperjualbelikan, karena tidak mampu diserahterimakan.

وَفِي الْحُكْمِ وَهُوَ أَضْرُبٌ :

مَا لَا فَائِدَةَ لِذِكْرِهِ كَقَوْلِهِمْ فِي الْمُرْتَدِّيْنَ مُشْرِكُوْنَ أَتْلَفُوْا مَالًا بِدَارِ الْحَرْبِ فَلَا ضَمَانَ كَالْحَرْبِيِّ فَدَارُ الْحَرْبِ عِنْدَهُمْ طَرْدِيٌّ فَلَا فَائِدَةَ لِذِكْرِهِ فَيَرْجِعُ لِلْأَوَّلِ

وَمَا لَهُ عَلَى الْأَصَحِّ فَائِدَةٌ ضَرُوْرِيَّةٌ كَقَوْلِ مُعْتَبِرِ الْعَدَدِ فِي الْإِسْتِجْمَارِ عِبَادَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْأَحْجَارِ لَمْ يَتَقَدَّمْهَا مَعْصِيَةٌ فَاعْتُبِرَ فِيْهَا الْعَدَدُ كَالْجِمَارِ فَقَوْلُهُ لَمْ يَتَقَدَّمْهَا مَعْصِيَةٌ عَدِيْمُ التَّأْثِيْرِ لَكِنَّهُ

(3) Dalam hukum. Ini terbagi beberapa bentuk. Sesuatu yang tidak terdapat faedah dalam penyebutannya. Seperti perkataan ulama' Hanafiyyah tentang orang-orang murtad, "Mereka adalah para musyrik yang merusak harta di negeri kafir *harbi*, sehingga tidak ada kewajiban ganti rugi, sebagaimana orang kafir *harbi*". Penyebutan lafadh "negeri kafir harbi" menurut mereka adalah *thardî*, sehingga penyebutannya tidak berfaedah. Dan pembahasan kembali pada bagian pertama (yakni *'adam al-ta'tsir* dalam sifat).

(Bentuk kedua), sesuatu yang menurut pendapat Ashah, penyebutannya terdapat faedah *dlaruriyyah*, seperti ucapan ulama' yang mengharuskan pengulangan dalam bercebok dengan batu, "adalah ibadah yang berhubungan dengan batu yang tidak didahului kemaksiatan, sehingga disyaratkan pengulangan dalam bercebok dengan batu, sebagaimana melempar jumrah". Perkataan "yang tidak didahului kemaksiatan" tidak memiliki pengaruh, akan tetapi *mustadill* terpaksa menyebutkannya agar

مُضْطَرٌّ لِذِكْرِهِ لِئَلَّا يَنْتَقِضَ مَا عُلِّلَ بِهِ بِالرَّجْمِ

tidak disanggah dengan kasus rajam (hukuman lempar batu hingga mati atas pelaku zina *muhshan*).

أَوْ غَيْرُ ضَرُوْرِيَّةٍ مِثْلُ الْجُمْعَةُ صَلَاةٌ مَفْرُوْضَةٌ فَلَمْ يَفْتَقِرْ إِلَى إِذْنِ الْإِمَامِ كَالظُّهِرِ فَإِنَّ مَفْرُوْضَةً حَشْوٌ إِذْ لَوْ حُذِفَ لَمْ يَنْتَقِضْ لَكِنَّهُ ذُكِرَ لِتَقْرِيْبِ الْفَرْعِ مِنَ الْأَصْلِ بِتَقْوِيَّةِ الشِّبْهِ بِيْنَهُمَا إِذِ الْفَرْضِ بِالْفَرْضِ أَشْبَهَ

Atau (dalam penyebutannya terdapat faedah) yang bukan *dlaruriyyah*. Seperti (dikatakan), "shalat Jum'at adalah shalat yang diwajibkan, sehingga tidak membutuhkan izin pemerintah, sebagaimana shalat Dhuhur". Lafadh "yang diwajibkan" sekedar sisipan, karena jika dibuang maka sifat tersisa tidak terbatalkan. Akan tetapi lafadh itu disebutkan agar mendekatkan *far'u* pada pada *ashl* dengan menguatkan kemiripan antara keduanya, karena *fardlu* dengan *fardlu* lebih mirip.

وَفِي الْفَرْعِ مِثْلُ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا غَيْرَ كُفْءٍ فَلَا يَصِحُّ كَمَا لَوْ زُوِّجَتْ وَهُوَ الثَّانِيْ إِذْ لَا أَثَرَ فِيْهِ لِلتَّقْيِيْدِ بِغَيْرِ الْكُفْءِ وَيَرْجِعُ إِلَى الْمُنَاقَشَةِ فِي الْفَرْضِ وَهُوَ تَخْصِيْصُ بَعْضِ صُوَرِ النِّزَاعِ بِالْحِجَاجِ وَالْأَصَحُّ جَوَازُهُ

(4) Dalam *far'u*. Seperti dikatakan, "perempuan menikahkan dirinya sendiri dengan lelaki yang tidak sepadan, sehingga akad nikah tidak sah. Sebagaimana apabila dia dikawinkan (oleh wali pada lelaki yang tidak sepadan". Bagian ini seperti bagian kedua. Karena di dalamnya, batasan "yang bukan sepadan" tidak memiliki pengaruh. Pembagian keempat ini kembali pada sanggahan terhadap *al-fardlu* (pengandaian), yakni (bahwa *al-fardlu* adalah) pengkhususan sebagian kasus yang diperdebatkan dengan hujjah-hujjah. Pendapat *ashahh* adalah diperbolehkannya *al-fardlu*.

Bagian ketiga, *'adamut ta'tsîr* dalam hukum. *'Adamut ta'tsîr* dalam hukum terbagi lagi dalam tiga kondisi.

1. Dalam penyebutan sifat yang terkandung dalam *'illat*, tidak terdapat faedah.
2. Dalam penyebutan sifat yang terkandung dalam *'illat*, terdapat faedah *dlaruriyyah* (primer).
3. Dalam penyebutan sifat yang terkandung dalam *'illat*, terdapat faedah *ghairu dlaruriyyah* (bukan primer).

*** Contoh 1 (dalam penyebutan sifat tidak terdapat faedah)**

Perkataan *mustadill* dari kalangan Hanafiyyah :

"Orang-orang murtad yang merusak harta benda orang muslim di negeri

darul harbi, tidak wajib *dlamân* (ganti rugi) atas mereka. Karena mereka adalah orang-orang musyrik yang merusak harta benda **di negeri *darul harbi***. Sebagaimana halnya orang-orang kafir *harbi* yang merusak harta benda orang muslim, tidak ada kewajiban ganti rugi atas mereka."

Ashl	:	Orang-orang kafir *harbi* yang merusak harta benda orang muslim
Far'u	:	Orang-orang murtad yang merusak harta benda orang muslim di negeri *darul harbi*
Hukum	:	Tidak ada kewajiban *dlamân* (ganti rugi)
'Illat	:	Sama-sama merupakan orang musyrik yang merusak harta benda **di negeri *darul harbi***

Ungkapan "negeri *darul harbi*" dalam adalah sifat *thardy*, tidak ada faedah dalam penyebutannya. Karena para ulama' yang mewajibkan *dlamân* akibat perusakan oleh orang murtad terhadap harta orang muslim, seperti ulama' Syafi'iyyah, tetap mewajibkan *dlamân* meskipun perusakan tidak terjadi di negeri *darul harbi*. Begitu pula, para ulama' yang meniadakan kewajiban *dlamân* akibat perusakan oleh orang murtad terhadap harta orang muslim, seperti ulama' Hanafiyyah, tetap meniadakan *dlamân* meskipun perusakan tidak terjadi di negeri *darul harbi*. Artinya, penyebutan "*darul harbi*" tidak ada pengaruhnya dalam hukum. Ulama' yang mewajibkan *dlamân* tetap mewajibkan *dlamân* meski perusakan tidak terjadi di *darul harbi*. Ulama' yang meniadakan kewajiban *dlamân* tetap meniadakan kewajiban *dlamân* meski perusakan tidak terjadi di *darul harbi*. Model *'adamut ta'tsîr* semacam ini kembali pada bagian pertama, yakni bahwa *mu'taridl* menuntut *mustadill* untuk menjelaskan sisi *ta'tsîr* dari penyebutan "*darul harbi*".

*** Contoh 2 (dalam penyebutan sifat terdapat faedah *dlaruriyyah*)**

Perkataan dari para 'ulama' yang mensyaratkan bilangan (pengulangan) alam *istijmâr* (cebok dengan media batu):

"*Istijmâr* adalah ibadah yang berhubungan dengan batu **yang tidak didahului adanya kemaksiatan**. Sehingga, dalam *istijmâr* disyaratkan bilangan (pengulangan), seperti halnya melempar *jumrah*"

Ashl	:	Melempar jumrah
Far'u	:	*Istijmâr*
Hukum	:	Disyaratkan bilangan (pengulangan)
'Illat	:	Sama-sama merupakan ibadah yang berhubungan dengan batu **yang tidak didahului adanya kemaksiatan**.

Penyebutan "tidak didahului adanya kemaksiatan" tidak ada pengaruhnya dalam *ashl* dan *far'u*. Akan tetapi, *mustadill* terpaksa menyebutkannya vagar tidak disanggah dengan kasus eksekusi *rajam* atas pelaku zina *muhshan*. Karena eksekusi rajam adalah juga ibadah yang berhubungan dengan batu, akan tetapi tidak disyaratkan pengulangan (dalam rajam, yang terpenting adalah bahwa pelaku zina *muhshan* dilempar dengan batu hingga mati, tidak ada ketentuan satu kali atau beberapa kali).

*** Contoh 3 (dalam penyebutan sifat terdapat faedah *ghairu dlaruriyyah*)**

"Jum'at adalah shalat **<u>yang difardlukan</u>**, sehingga dalam mendirikannya tidak butuh adanya izin dari penguasa, sebagaimana halnya shalat Dhuhur"

Ashl	:	Shalat Dhuhur
Far'u	:	Shalat Jum'at
Hukum	:	Tidak disyaratkan adanya izin penguasa
'Illat	:	Sama-sama merupakan shalat **yang difardlukan**.

Penyebutan "yang difardlukan" tidak memiliki faedah apapun dalam efek hukum. Seandainya dibuang pun, komponen sifat yang tersisa sebagai *'illat* tidak terbatalkan sama sekali. Hanya saja, ungkapan "yang difardlukan" disebutkan untuk lebih mendekatkan *far'u* pada *ashl*, dengan penguatan sisi kesamaan, karena ke-*fardlu*-an dengan ke-*fardlu*-an lebih memiliki kemiripan.

Bagian keempat, *'adamut ta'tsîr* dalam *far'u*. Ini karena sifat tidak berlaku (*muththarid*) dalam semua kasus yang diperdebatkan sisi hukumnya. Contohnya adalah argumentasi tentang ketidakabsahan akad nikah yang dilakukan seorang perempuan yang menikahkan dirinya sendiri, sebagaimana ungkapan berikut:

"Perempuan yang menikahkan dirinya sendiri, akad nikahnya tidak sah, karena dia menikahkan diri **<u>kepada lelaki yang bukan sepadan</u>**. Sebagaimana perempuan yang dinikahkan oleh walinya kepada lelaki yang bukan sepadan"

Ashl	:	Akad nikah dilakukan oleh wali pihak perempuan
Far'u	:	Akad nikah dilakukan oleh perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri
Hukum	:	Tidak sah
'Illat	:	Sama-sama merupakan pernikahan **kepada lelaki yang bukan sepadan**.

Penyebutan batasan "kepada lelaki yang bukan sepadan" tidak memiliki dampak terhadap hukum. Karena klaim *mustadill* dari awal mula adalah ketidakabsahan akad nikah yang dilakukan perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri, secara mutlak, tanpa ada batasan kepada lelaki yang sepadan atau bukan sepadan. Sehingga dengan penyebutan batasan "kepada lelaki yang bukan sepadan" dalam *'illat* masih menyisakan perdebatan tentang status hukum pernikahan oleh perempuan yang menikahkan dirinya sendiri kepada lelaki yang sepadan. *'Adamut ta'tsir* bagian ini, sama seperti bagian kedua, yakni *'adamut ta'tsîr* dalam *ashl*. Yakni, bahwa hukum *far'u* dalam bagian ini digantungkan tidak pada sifat yang disebutkan, sebagaimana hukum *ashl* dalam bagian kedua juga digantungkan tidak pada sifat yang disebutkan[33].

Bagian keempat ini pada ujungnya merupakan sanggahan terhadap *al-fardlu* (pengandaian). *Al-fardlu* dalam kaitannya dengan hal ini adalah pengkhususan sebagian kasus yang diperdebatkan dengan hujjah-hujjah. Mengacu pada contoh penerapan di atas, *al-fardlu* dijelaskan sebagai berikut. Bahwa klaim hukum ketidakabsahan nikah adalah untuk semua bentuk pernikahan perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri, secara mutlak, baik kepada lelaki yang sepadan ataupun bukan sepadan. Kemudian klaim hukum ini dilandasi dengan argumentasi dalam sebagian kasus saja, dalam contoh ini adalah perempuan menikahkan dirinya sendiri kepada lelaki yang bukan sepadan. Seakan-akan *mustadill* mengajukan klaim bahwa pernikahan perempuan dalam menikahkan dirinya sendiri adalah batal. Lalu dia berkata, "Aku mengandaikan bahwa pernikahan perempuan dalam menikahkan dirinya sendiri ini terjadi dalam kasus pernikahan dengan lelaki yang bukan sepadan. Lalu akan aku paparkan argumentasinya secara khusus"[34].

Tentang keabsahan berargumentasi dengan pola *al-fardlu* ini, terdapat perbedaan pendapat.

1. Pendapat *ashah*, yakni pendapat *ashahh*, menyatakan bahwa hal ini diperbolehkan. Karena terkadang *mustadill* tidak cukup terbantu dengan adanya dalil untuk diterapkan di semua kasus, dan dia tidak mampu menanggapi sanggahan *mu'taridl* dalam sebagian kasusnya

[33] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol. II hal. 423. Selain itu, di antara keduanya juga terdapat dibedakan, bahwa dalam bagian keempat ini, obyek klaim ketiadaan *munâsabah* adalah sebagian sifat, sedangkan dalam bagian kedua, obyek klaim ketiadaan *munâsabah* adalah keseluruhan sifat. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 311.

[34] *Ibid*, hal. 423 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 470.

karena masih terdapat *isykal*, maka dengan pola *al-fardlu*, *mustadill* dapat memanfaatkannya untuk bisa sampai pada tujuan yang dibenarkan (*gharadl shahîh*)[35].

2. Pendapat kedua, bahwa *al-fardlu* tidak diperbolehkan. Ini adalah pendapat Ibnu Faurak, ia berkata: "Syarat dari dalil adalah menjadi pertanda atau petunjuk bagi semua kasus yang diperdebatkan, agar sesuai dengan pokok pembahasan dan mampu menanggapi sanggahan mu'taridl."
3. Pendapat ketiga, bahwa *al-fardlu* diperbolehkan dengan syarat pengembangan masalah, yakni mengembangkan masalah selain obyek *al-fardlu*, dengan acuan obyek *al-fardlu*. Maksudnya, klaim hukum pada sebagian kasus telah dilandasi argumentasi. Sedangkan klaim hukum dalam sebagian kasus yang lain belum ada pijakan argumentasinya. Lantas, klaim hukum dalam sebagian kasus yang belum ada argumentasinya ini dicarikan pijakan acuan pada sebagian kasus yang telah dilandasi argumentasi. Yakni dengan cara qiyas dengan *jâmi'* tertentu; atau diungkapkan perkataan demikian: "Hukum telah tetap dalam sebagian kasus, maka hendaklah hukum yang sama juga tetap dalam sebagian kasus yang tersisa, karena tidak ada yang mengatakan adanya perbedaan antara sebagian kasus dengan sebagian yang lain". Kalangan Hanafiyyah juga berpijak pada pola ini dalam pendapat mereka bahwa perempuan yang menikahkan dirinya sendiri pada lelaki yang bukan sepadan, hukum pernikahannya adalah sah, sebagaimana dia menikahkan dirinya pada lelaki yang sepadan.

وَمِنْهَا الْقَلْبُ وَهُوَ فِي الْأَصَحِّ
دَعْوَى أَنَّ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ وَصَحَّ
عَلَيْهِ فِي الْمَسْأَلَةِ فَيُمْكِنُ مَعَهُ
تَسْلِيْمُ صِحَّتِهِ فَهُوَ مَقْبُوْلٌ فِي
الْأَصَحِّ مُعَارِضَةٌ عِنْدَ التَّسْلِيْمِ
قَادِحٌ عِنْدَ عَدَمِهِ

Di antara *qawâdih* adalah *"al-Qalbu"*, menurut pendapat *ashab* adalah klaim bahwa argumentasi yang digunakan *mustadill* dan dianggap benar, justru melemahkan pendiriannya, dalam permasalahan yang diperdebatkan. Karena itu, dengan *al-qalbu* dimungkinkan adanya sikap menerima keabsahan argumen. Menurut *ashab*, *Al-Qalbu* dapat diterima, adakalanya sebagai pembentur dalil ketika keabsahannya diterima, dan sebagai perusak dalil ketika tidak diterima.

---

[35] *Gharadl shahîh* dalam hal ini adalah bahwa *mustadill* dapat mencegah serangang *qawâdih* berbentuk *an-naqdlu al-maksûr* yang merupakan naqdlu terhadap sebagian dari *'illat murakkabah*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 470.

وَهُوَ قِسْمَانِ: الأَوَّلُ لِتَصْحِيْحِ مَذْهَبِ الْمُعْتَرِضِ وَإِبْطَالِ مَذْهَبِ الْمُسْتَدِلِّ كَمَا يُقَالُ عَقْدٌ بِلَا وِلَايَةٍ فَلَا يَصِحُّ كَالشِّرَاءِ فَيُقَالُ عَقْدٌ فَيَصِحُّ كَالشِّرَاءِ وَمِثْلُ لُبْثٌ فَلَا يَكُوْنُ بِنِفْسِهِ قُرْبَةً كَوُقُوْفِ عَرَفَةَ فَيُقَالُ لُبْثٌ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيْهِ الصَّوْمُ كَعَرَفَةَ.

Al-Qalbu" terbagi dua bagian. **Pertama**, untuk membenarkan pendapat *mu'taridl* dan membatalkan pendapat *mustadill.* Semisal dikatakan oleh *mustadil* tentang penjualan *fudlûlî*, "Adalah sebuah akad tanpa adanya penguasaan (atas barang), sehingga tidak sah, sebagaimana pembelian *fudlûlî.* Lalu dikatakan *mu'taridl*, "penjualan *fudlûlî* adalah akad sehingga sah sebagaimana pembelian *fudlûlî*". Dan semisal, "*I'tikaf* adalah berdiam diri, maka dengan sendirinya tidak bisa menjadi ibadah, seperti halnya wuquf di Arafah". Lalu dikatakan, "*I'tikaf* adalah berdiam diri, maka tidak disyaratkan berpuasa, sebagaimana halnya wuquf di Arafah"

الثَّانِيْ لِإِبْطَالِ مَذْهَبِ الْمُسْتَدِلِّ بِصَرَاحَةٍ عُضْوُ وُضُوْءٍ فَلَا يَكْفِيْ أَقَلُّ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الْأِسْمُ كَالْوَجْهِ فَيُقَالُ فَلَا يُقَدَّرُ بِالرُّبُعِ كَالْوَجْهِ أَوْ بِالتِزَامٍ عَقْدٌ مُعَاوَضَةٌ فَيَصِحُّ مَعَ الْجَهْلِ بِالْمُعَوَّضِ كَالنِّكَاحِ فَيُقَالُ فَلَا يَثْبُتُ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ كَالنِّكَاحِ

Kedua, untuk membatalkan pendapat *mustadill*, secara jelas, seperti "(kepala adalah) anggota wudlu, maka tidak cukup batas minimal yang bisa digunakan menyebut namanya, sebagaimana wajah". Lalu dikatakan, "(kepala adalah anggota wudlu), maka tidak layak dibatasi pembasuhannya dengan seperempat, sebagaimana wajah"

Atau secara implisit. Seperti "(jual beli barang yang tidak wujud) adalah akad imbal balik, maka sah dengan ketidaktahuan terhadap obyek jual beli, sebagaimana nikah". Lalu dikatakan, "(jual beli barang yang tidak wujud adalah akad imbal balik), maka tidak disyaratkan *khiyar ru'yah*, sebagaimana nikah"

وَمِنْهُ قَلْبُ الْمُسَاوَاةِ فَيُقْبَلُ فِي الْأَصَحِّ مِثْلُ طُهْرٌ بِمَائِعٍ فَلَا يَجِبُ فِيْهِ النِّيَّةُ كَالنَّجَاسَةِ فَيُقَالُ يَسْتَوِيْ جَامِدُهُ وَمَائِعُهُ كَالنَّجَاسَةِ

Termasuk dalam kategori *"al-qalbu"* adalah *"qalbul musâwah"*, maka diterima menurut pendapat Ashah. Seperti, "(wudlu dan mandi, masing-masing adalah) bersuci dengan benda cair, maka tidak wajib niat, seperti bersuci dari najis". Lalu dikatakan, "maka sama saja, bersuci dengan benda kering dan benda cair, sebagaimana bersuci dari najis"

AL-QALBU

Qawâdih kelima, al-Qalbu. Secara harfiah, *al-qalbu* bermakna pembalikan. Dalam kaitannya beradu argumentasi, secara umum *al-qalbu* diklasifikasikan dalam dua pembagian.

Pertama, *al-qalbu* yang khusus dalam permasalahan qiyas. *Al-qalbu* dalam cakupan khusus qiyas ini, didefinisikan sebagai berikut:

أَنْ يَرْبِطَ الْمُعْتَرِضُ خِلَافَ قَوْلِ الْمُسْتَدِلِّ عَلَى عِلَّتِهِ إِلْحَاقًا بِالْأَصْلِ الَّذِيْ جَعَلَهُ مَقِيْسًا عَلَيْهِ

"Mu'taridl mengaitkan pendapat yang berbeda dengan mustadil atas 'illat yang yang dipaparkannya, dengan menyamakan pada ashl yang oleh mustadill dijadikan sebagai maqis alaih".

Yakni, *mu'taridl* mengatakan, "Aku mendasarkan hukum yang berbeda dengan hukum yang kau ajukan, dari *'illat* yang kau paparkan, sehingga hukum yang berbeda juga tetap dalam *far'u* dengan *'illat* tersebut. Karenanya, hukum yang kau klaim ketetapannya tidaklah terbukti, sebab tidak samanya kedua hukum itu dalam *far'u*."

Kedua, *al-qalbu* yang umum dalam kritikan atas dalil berupa qiyas atau selainnya. Pengertian *al-qalbu* mengacu pada *al-qalbu* dengan cakupan umum. Yakni didefinisikan sebagai berikut:

دَعْوَى الْمُعْتَرِضِ أَنَّ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْمُسْتَدِلُّ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمُتَنَازَعِ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ فِي كَيْفِيَّةِ الِاسْتِدْلَالِ ، عَلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا لَهُ ، إِنْ صَحَّ ذَلِكَ الْمُسْتَدَلُّ بِهِ

"Klaim dari mu'taridl bahwa argumentasi yang digunakan mustadill dalam permasalahan yang diperdebatkan, dari sisi argumentasi yang sama, justru melemahkan pendirian mustadill, bukan menguatkannya, jika memang argumentasi itu benar".

Maksud "Dari sisi argumentasi yang sama" adalah bahwa sisi argumentasi yang digunakan sebagai *istidlâl* (pemaparan dalil) oleh *mustadill* merupakan sisi argumentasi yang digunakan sebagai *i'tirâdl* (sanggahan) oleh *mu'taridl*. Sehingga jika dalam sebuah dalil terdapat dua sisi argumentasi, *mustadill* berargumen dengan salah satu sisi, dan *mu'taridl* berargumen dengan sisi yang lain, maka hal semacam ini tidak dinamakan *al-qalbu*. Sebagaimana jika sisi argumentasi *mustadill* adalah makna hakikat, sedangkan sisi argumentasi *mu'taridl* adalah makna majaz. Contohnya adalah *istidlâl* ulama' Hanafiyyah atas penyimpulan hukum kewarisan paman dari jalur ibu, berdasarkan hadis:

الْخَالُ وَارِثُ مَنْ لاَ وَارِثَ لَهُ

"Paman dari jalur ibu adalah pewaris orang yang tidak memiliki ahli waris"

Lalu *mu'taridl* menyanggah bahwa hadis di atas justru menunjukkan bahwa paman dari jalur ibu bukanlah ahli waris, karena ungkapan hadis menghendaki bentuk *mubalaghah* (melebihkan, hiperbolis) dari ketiadaan

status ahli waris pada diri paman jalur ibu. Pola *mubalaghah* dalam hadis ini sebagaimana ungkapan :

اَلْجُوْعُ زَادُ مَنْ لَا زَادَ لَهُ ، وَالصَّبْرُ حِيْلَةُ مَنْ لَا حِيْلَةَ لَهُ

"Kelaparan adalah bekal bagi orang yang tak ada bekal baginya. Kesabaran adalah rekayasa (upaya penyelesaian masalah) bagi orang yang tak ada rekayasa baginya".

Padahal, kelaparan bukanlah bekal; demikian pula kesabaran bukanlah upaya[36]. Dalam contoh di atas, *mustadill* berargumen dengan hadis dari sisi makna hakikat, sedangkan *mu'taridl* menyanggahnya dengan bermodal hadis itu pula, tetapi dengan sisi makna majaz. Contoh sanggahan semacam ini bukan termasuk dalam *al-qalbu.*

Selanjutnya, batasan definisi "jika memang argumentasi itu benar", menegaskan pendapat pengarang *Jam'ul Jawâmi'* tentang kedudukan al-*qalbu*. Dalam hal ini terdapat beberapa pendapat[37].

1. Pendapat *ashah*, bahwa *al-qalbu* bisa berarti pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, dan bisa pula sebaliknya. Dalam hal kondisi pertama, argumentasi yang telah diakui kebenarannya oleh *mu'taridl* justru dianggap melemahkan pendapat *mustadill*, bukan menguatkannya. Dalam hal kondisi kedua, jika argumentasi *mustadill* tidak dianggap benar, tentu saja tidak bisa dijadikan sebagai penguat pendapatnya.
2. Pendapat kedua, bahwa *al-qalbu* adalah pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, secara mutlak, baik dalam kenyataannya benar ataupun tidak. Karena dari sisi bahwa argumentasi paparan *mustadill* dijadikan oleh *mu'taridl* sebagai senjata pelemah pendapat *mustadill*, penggunaan argumentasi tersebut berarti pengakuan *mu'taridl* atas kebenarannya.
3. Pendapat ketiga, bahwa *al-qalbu* adalah *ifsâd* (klaim cacat) atas argumentasi *mustadill*, secara mutlak, baik dalam kenyataannya benar ataupun tidak. Karena dari sisi bahwa *mu'taridl* tidak menganggap argumentasi paparan *mustadill* sebagai penguat pendapatnya, maka *mu'taridl* menganggapnya sebagai perusak (*mufsid*) argumentasi tersebut berarti menjadi *counter* atau sanggahan atas pendapat lawan.

Berdasarkan dua pendapat terakhir, batasan "jika argumentasi itu benar / sah" tidak diperlukan lagi.

---

[36] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 472 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 312.

[37] *Ibid,* dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol. II hal. 424

Selanjutnya, berpijak pada pendapat pertama, bahwa dengan *al-qalbu* masih memungkinkan adanya pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, ada dua pendapat tentang efektivitas *al-qalbu* :

1) Pendapat *ashah*, bahwa meski memungkinkan adanya pengakuan atas kebenaran argumentasi lawan, *qawadih* berpola *al-qalbu* ini dapat diterima.

   * Dalam kondisi adanya pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, *al-qalbu* adalah sebentuk *mu'aradlah* (pembenturan terhadap dua dalil atau lebih)[38], yang karenanya tidak dianggap pencacat (*qâdih̲*); dan respon balik yang dibutuhkan untuk menanggapinya adalah *tarjîh̲*. Dalam kaitannya dengan *al-qalbu* yang khusus daam permasalahan qiyas, kondisi *mu'âradlah* ini adalah dengan memunculkan qiyas dengan *jâmi'* (titik temu) dan *ashl* sama seperti yang diajukan *mustadill*[39].

   * Sedangkan dalam kondisi tidak adanya pengakuan atas kebenaran argumentasi *mustadill*, *al-qalbu* adalah pencacat (*qâdih̲*)[40].

2) Pendapat kedua, bahwa *al-qalbu* adalah *qawadih* yang cacat (*fâsid*), dan tidak dapat diterima karena *al-qalbu* adalah sebentuk persaksian palsu (*syahâdah az-zûr*), yang bersaksi menguntungkan pelaku *al-qalbu* sekaligus merugikannya. Karena pelaku *al-qalbu* di satu sisi menerima kebenaran argumentasi *mustadill*, tetapi di sisi lain melakukan penyimpulan yang berbeda dengan kesimpulan yang diajukan *mustadill*, karenanya tidak dapat diterima.

PEMBAGIAN *AL-QALBU*

Al-Qalbu terbagi menjadi dua bagian.

***Pertama* : *Al-Qalbu* untuk membenarkan pendapat *mu'taridl*.**

Ada dua kondisi dalam pembagian pertama ini :

---

[38] *Mu'âradlah* adalah pengajuan dalil dengan kesimpulan yang berbeda dengan kesimpulan yang didapatkan dari pengajuan dalil lawan. Ada tiga macam bentuk *mu'âradlah*. (1) Jika dalil yang diajukan *mu'aridl* (pelaku *mu'âradlah*) sama persis dengan dalil yang diajukan *mu'allil* (pelaku *ta'lîl*), maka bentuk *mu'âradlah* ini disebut "*qalbu*" atau *mu'âradlah bil qalbi*. (2) Jika dalil yang diajukan bukanlah dalil lawan, akan tetapi bentuk (*shûrah*)nya sama, maka dinamakan *mu'âradlah bil mitsli*. (3) Jika bentuknya juga tidak sama, maka dinamakan *mu'âradlah bil ghair*.

[39] *Ibid*, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 424.

[40] Dalam kondisi ini, seakan tidak terdapat pembalikan (*al-qalbu*) karena *mu'taridl* menganggap argumentasi *mustadill* salah. Namun, dalam hal ini pembalikan diasumsikan pada anggapan *mustadill* bahwa argumentasinya benar. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 314.

1. *Al-Qalbu* yang membenarkan pendapat *mu'taridl* sekaligus membatalkan pendapat *mustadill* secara eksplisit.

   Contoh : Perdebatan seputar status hukum penjualan *fudlûlî* [41], sebagai berikut:

Syafi'iyyah *Mustadill*	:	Penjualan *fudlûlî* adalah akad tanpa penguasaan terhadap obyek akad. Sehingga tidak sah, sebagaimana pembelian *fudlûlî*, yakni membelikan sesuatu untuk orang lain tanpa izinnya, maka tidak sah untuk pihak yang dibelikan.
Hanafiyah *Mu'taridl*	:	Penjualan *fudlûlî* adalah akad. Sehingga sah, sebagaimana pembelian *fudlûlî*, yakni membelikan sesuatu untuk orang lain tanpa izinnya, yang juga sah akan tetapi atas nama dirinya sendiri.

   Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Pembelian *fudlûlî*
Far'u	:	Penjualan *fudlûlî*
Hukum	:	- Tidak sah (menurut *mustadill*) - Sah (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama merupakan akad

   Ungkapan *mu'taridl* yang menyatakan bahwa penjualan *fudlûlî* adalah sah, sekaligus membatalkan pendapat mustadill yang berpendapat "tidak sah".

2. *Al-Qalbu* yang membenarkan pendapat *mu'taridl* tanpa membatalkan pendapat *mustadill* secara eksplisit.

   Contoh : Perdebatan seputar pensyaratan puasa di saat *i'tikaf*, sebagai berikut:

---

[41] Penjualan *fudlûlî* adalah penjualan barang oleh orang yang bukan pemilik barang, bukan pemegang mandat (wakil) untuk menjual barang, bukan pula pemegang perwalian atas barang. Pembelian *fudlûlî* adalah pembelian barang untuk orang lain, tanpa berstatus sebagai wakil atau wali. Dalam contoh ini, *ashl* yang dikehendaki *mustadill* adalah penjualan *fudlûlî* atas nama orang yang dibelikannya, sehingga tidak sah atas nama orang lain. Sedangkan *ashl* yang dikehendaki oleh *mu'taridl* adalah penjualan *fudlûlî* untuk dirinya sendiri, sehingga tetap sah, dan penyebutan atas nama orang lain terabaikan. Sehingga, dalam permasalahan *al-qalbu*, tidak diharuskan *mu'taridl* menggunakan *ashl* yang sama persis dengan *ashl* yang digunakan *mustadill*; sebagaimana contoh di atas. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 315. Tentang penjualan *fudlûli* atas nama orang lain yang dihukumi sah untuk diri sendiri, dan pengatasnamaan orang lain terabaikan, ini adalah salah satu wajah (versi pendapat) di kalangan Syafiiyyah jika *tsaman* yang digunakan bukan dari fisik harta milik orang yang dibelikan (orang yang pembeliannya diatasnamakan pada dia), dan tidak pula ada penyandaran *dzimmah* kepada orang yang dibelikan tersebut. Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal 130

Hanafiyah *Mustadill*	:	*I'tikaf* adalah berdiam diri. Sehingga, tidak dapat dengan sendirinya bernilai ibadah tanpa dibarengi dengan aktivitas ibadah[42]. Sebagaimana wuquf di Arafah, yang bernilai ibadah karena dibarengi dengan aktivitas ibadah.
Syafi'iyyah *Mu'taridl*	:	*I'tikaf* adalah berdiam diri. Sehingga tidak disyaratkan harus berpuasa. Sebagaimana wuquf di Arafah yang tidak disyaratkan berpuasa.

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	*Wuquf* di Arafah
Far'u	:	*I'tikaf*
Hukum	:	- disyaratkan harus dibarengi ibadah; dalam I'tikaf dibarengi puasa, dalam wuquf dibarengi ihram (menurut *mustadill*) - tidak disyaratkan dibarengi puasa (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama berupa aktivitas berdiam diri

Dalam contoh di atas, terdapat pembatalan pendapat *mustadill*, tapi tidak secara *sharîh* (eksplisit), karena ungkapan *mu'taridl* membatalkan tidak disyaratkannya puasa, yang mana hal ini tidak disebutkan oleh *mustadill* dalam paparan argumennya. *Mustadill* hanya menyebutkan bahwa *i'tikaf* harus bersamaan dengan aktivitas ibadah. Dan *mu'taridl* menyanggahnya dengan ketiadaan pensyaratan puasa.

Kedua : *Al-Qalbu* untuk membatalkan pendapat *mustadill*, tanpa menjelaskan pendapat *mu'taridl*.

Pembatalan pendapat *mustadill* ini adakalanya dilakukan secara *sharîh*, yakni dengan *dalâlah muthabaqah*. Adakalanya dilakukan dengan *dalâlah iltizâm*.

Contoh yang dilakukan secara *sharîh* : Perdebatan seputar kadar kepala yang harus diusap saat wudlu, sebagai berikut:

Hanafiyah *Mustadill*	:	Kepala yang harus diusap saat wudlu adalah anggota wudlu, sehingga tidak cukup diusap hanya sekadar minimal untuk bisa disebut dengan nama kepala. Sebagaimana wajah, tidak cukup dibasuh hanya sekadar minimal untuk bisa disebut dengan nama wajah.

[42] Dalam hal ini, yang dikehendaki oleh *mustadill* adalah puasa. *Mustadill* tidak mengungkapkan pensyaratan puasa secara eksplisit karena dia akan kesulitan mencari *ashl*. Dengan mengungkapkan hukum yang secara umum (yakni pensyaratan aktivitas ibadah), dia menemukan *ashl* berupa wuquf di Arafah, yang disyaratkan aktivitas ibadah, yakni ihram.

Syafi'iyyah *Mu'taridl*	:	Kepala yang harus diusap saat wudlu adalah anggota wudlu, sehingga keharusan mengusapnya tidak boleh dibatasi dengan seperempatnya. Sebagaimana wajah, yang keharusan membasuhnya tidak dibatasi dengan seperempat.

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Wajah dalam pembasuhan saat wudlu
Far'u	:	Kepala dalam pengusapan saat wudlu
Hukum	:	- tidak cukup dengan kadar minimal untuk bisa disebut dengan namanya (menurut *mustadill*) - tidak boleh dibatasi dengan seperempat (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama merupakan anggota wudlu.

Dalam perdebatan ini, *qawâdih* yang diajukan *mu'taridl* berfokus hanya untuk membatalkan pendapat *mustadill*, tanpa pembelaan argumentasi terhadap pendapatnya sendiri. Dan pembatalan ini diungkapkan dengan *sharîh*, yakni dengan *dalâlah muthabaqah*.

Contoh yang dilakukan dengan cara *iltizâm* : Perdebatan seputar kadar kepala yang harus diusap saat wudlu, sebagai berikut:

Hanafiyah *Mustadill*	:	Jual beli *ghaib* adalah akad *mu'awadlah* (tukar menukar), karenanya sah meskipun dengan adanya ketidaktahuan atas obyek tukarnya, sebagaimana halnya nikah.
Syafi'iyyah *Mu'taridl*	:	Jual beli *ghaib* adalah akad *mu'awadlah* (tukar menukar), karenanya tidak ada pensyaratan *khiyar ru'yah* (opsi kelanjutan akad setelah melihat obyek akad), sebagaimana halnya nikah.

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Nikah
Far'u	:	Jual beli ghaib
Hukum	:	- sah (menurut *mustadill*) - tidak ada pensyaratan *khiyar ru'yah* (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama merupakan akad *mu'awadlah*.

Tanggapan *mu'taridl* tentang tidak diperlukannya persyaratan *khiyar ru'yah* merupakan pembatalan atas pendapat *mustadill* dengan cara *iltizâm*. Karena peniadaan syarat *khiyar ru'yah* adalah merupakan peniadaan keabsahan jual beli *ghaib*. Karena ulama' yang menyatakan keabsahan jual beli *ghaib* pastilah mensyaratkan *khiyar ru'yah* bagi keabsahannya.

QALBU AL-MUSÂWÂH

Termasuk dalam bagian *al-qalbu* yang membatalkan pendapat *mustadill* dengan cara *iltizâm* adalah *qalbul musâwâh*. Sebelum memahami

definisi *qalbul musâwah*, ada baiknya kita simak contoh perdebatan tentang keharusan niat dalam wudlu dan mandi, sebagai berikut:

Hanafiyah *Mustadill*	:	Wudlu dan mandi adalah kegiatan bersuci dengan media benda cair, maka tidak tidak wajib adanya niat, sebagaimana menghilangkan dari najis[43].
Syafi'iyyah *Mu'taridl*	:	Wudlu dan mandi adalah kegiatan bersuci, maka tidak ada bedanya antara bersuci dengan media benda cair ataupun media benda padat, sebagaimana menghilangkan najis[44].

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Menghilangkan najis
Far'u	:	Wudlu dan mandi
Hukum	:	- tidak wajib niat (menurut *mustadill*) - hukumnya sama antara bersuci dengan media benda cair dan media benda padat (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama merupakan kegiatan bersuci.

Dalam perdebatan di atas terdapat contoh *qawâdih* dengan metode *al-qalbu*, dalam hal ini adalah *qalbul musâwâh*. *Qalbul musâwâh* didefinisikan sebagai berikut :

أَنْ يَكُوْنَ فِيْ جِهَةِ الْأَصْلِ حُكْمَانِ أَحَدُهُمَا مُنْتَفٍ عَنْ جِهَةِ الْفَرْعِ بِاتِّفَاقِ الْخَصْمَيْنِ وَالْآخَرُ مُتَنَازَعٌ فِيْهِ بَيْنَهُمَا فَإِذَا أَثْبَتَهُ الْمُسْتَدِلُّ فِي الْفَرْعِ قِيَاسًا عَلَى الْأَصْلِ يَقُوْلُ الْمُعْتَرِضُ فَيَجِبُ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ فِيْ جِهَةِ الْفَرْعِ كَمَا فِيْ جِهَةِ الْأَصْلِ

"Bahwa dalam segi ashl terdapat dua hukum, salah satunya ditiadakan dari segi far'u menurut kesepakatan dua pihak, sedangkan hukum yang lain dalam segi far'u-nya diperdebatkan di antara kedua belah pihak. Dan ketika mustadill menetapkan hukum dalam far'u sebagai peng-qiyas-an atas ashl, maka mu'taridl berkata, "seharusnya ada penyamaan antara dua hukum dalam segi far'u, sebagaimana penyamaan dalam segi ashl"[45].

Mengacu pada contoh, definisi *qalbul musâwâh* di atas dijelaskan dalam tabel berikut [46]:

[43] Berbeda halnya dengan bersuci dengan media benda padat (yakni tayammum), yang wajib adanya niat.

[44] Bersuci dari najis dengan media benda cair (yakni menghilangkan najis) dan bersuci dari najis dengan media benda padat (yakni *istinja'* dengan media batu), hukumnya sama, yakni sama-sama tidak wajib niat. Karenanya, antara wudlu atau mandi, dengan tayammum juga hukumnya sama, dalam hal ini sama-sama wajib niat.

[45] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 131

[46] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 474

	Hukum dalam segi *ashl*	Hukum dalam segi *far'u*
Hukum Pertama (terkait thaharah dengan media **benda padat**)	**Tidak wajib niat** dalam penghilangan najis dengan media **benda padat** (yakni, bahwa dalam *istinja'* dengan batu, tidak wajib adanya niat)	Hukum ini (**tidak wajib niat** dalam bersuci dengan media benda padat) **tidak wujud**, menurut kesepakatan dua pihak. Yakni bahwa ketiadaan kewajiban niat dalam *thaharah* dengan media benda padat (yakni *tayammum*) tidak wujud. Artinya, kedua belah pihak **sepakat** bahwa dalam tayammum tetap wajib niat.
Hukum Kedua (terkait thaharah dengan media **benda cair**)	**Tidak wajib niat** dalam penghilangan najis dengan media **benda cair**	Hukum ini (**tidak wajib niat** dalam bersuci dengan media benda cair) **masih diperdebatkan** di antara dua pihak. Yakni bahwa ketiadaan kewajiban niat dalam *thaharah* dengan media benda cair (yakni wudlu dan mandi) masih diperdebatkan kedua belah pihak.

Dalam hukum *far'u* yang masih diperdebatkan, ketika *mustadill* hendak menetapkannya (yakni, mengukuhkan bahwa dalam wudlu dan mandi tidak wajib niat), maka *mu'taridl* mengajukan penyamaan antara dua hukum dalam segi far'u, sebagaimana adanya penyamaan hukum dalam segi *ashl.*

Tentang legalitas beragumentasi dengan *qalbul musâwâh*, pendapat *ashab* dari mayoritas ulama' menerimanya. Sedangkan Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqillânî menolaknya. Beliau beralasan bahwa sisi *istidlâl* yang digunakan *mu'taridl* berbeda dengan sisi *istidlâl* yang digunakan *mustadill.* Karena dalam *qalbul musâwâh* hukum dari *'illat* tidak mungkin dinyatakan secara jelas, karena kesimpulan hukum dalam *ashl* adalah penafian (tidak wajib niat dalam menghilangkan najis), sedangkan kesimpulan hukum dalam *far'u* adalah penetapan (wajib niat dalam wudlu dan mandi). Namun, alasan paparan Al-Qadli ini ditanggapi, bahwa perbedaan kesimpulan hukum ini tidak memberikan dampak serius, karena hal tersebut tidak sampai meniadakan prinsip kesamaan dalam sifat yang dijadikan sebagai *jâmi'*, yakni thaharah[47].

---

[47] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 131 dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 426

وَمِنْهَا الْقَوْلُ بِالْمُوْجَبِ وَهُوَ تَسْلِيْمُ الدَّلِيْلِ مَعَ بَقَاءِ النِّزَاعِ كَمَا يُقَالُ فِي الْمُثَقَّلِ قَتْلٌ بِمَا يَقْتُلُ غَالِبًا فَلَا يُنَافِي الْقَوَدَ كَالْإِحْرَاقِ فَيُقَالُ سَلِمْنَا عَدَمَ الْمُنَافَاةِ لَكِنْ لِمَ قُلْتَ يَقْتَضِيْهِ

Di antara *qawâdih* adalah *"al-qaul bil mûjab"*, yaitu menerima dalil dengan masih tersisanya perselisihan. Sebagaimana dikatakan terkait pembunuhan dengan benda berat, "adalah pembunuhan dengan sesuatu yang biasanya bisa membunuh, sehingga tidak meniadakan *qishâsh*, sebagaimana membakar". Lalu dikatakan, "kami menerima ketiadaan pertentangan, akan tetapi mengapa engkau katakan itu menetapkan *qishâsh*?"

وَكَمَا يُقَالُ التَّفَاوُتُ فِي الْوَسِيْلَةِ لَا يَمْنَعُ الْقَوَدَ كَالْمُتَوَسَّلِ إِلَيْهِ فَيُقَالُ مُسَلَّمٌ لَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْ اِبْطَالِ مَانِعٍ اِنْتِفَاءُ الْمَوَانِعِ وَوُجُوْدُ الشَّرَائِطِ وَالْمُقْتَضِى

Dan sebagaimana dikatakan, "perbedaan dalam perantara (yakni alat pembunuhan) tidak mencegah *qishâsh*, sebagaimana perbedaan tindakan kriminal penghantar kematian (*mutawassal ilaih*). Kemudian dikatakan, "argumentasi diterima, tetapi pembatalan sebuah penghalang (*mâni'*) tidak selalu berakibat ketiadaan penghalang-penghalang lain, dan (juga tidak berakibat) terwujudnya syarat-syarat dan penuntut hukum (*muqtadlî*)".

وَالْمُخْتَارُ تَصْدِيْقُ الْمُعْتَرِضِ فِي قَوْلِهِ لَيْسَ هَذَا مَأْخَذِيْ وَرُبَّمَا سَكَتَ الْمُسْتَدِلُ عَنْ مُقَدِّمَةٍ غَيْرِ مَشْهُوْرَةٍ مَخَافَةَ الْمَنْعِ فَيَرِدُ الْقَوْلُ بِالْمُوْجَبِ

Pendapat terpilih, membenarkan *mu'taridl* dalam perkataannya, "Ini bukan dalil pengambilanku". Dan terkadang *mustadill* tidak mengatakan *muqaddimah* (premis) yang tidak populer, karena khawatir disanggah, hingga berakibat tertolaknya *al-qaul bil mûjab.*

AL-QAUL BIL MÛJAB

Qawâdih keenam, Al-Qaul bil mûjab. Pada dasarnya *al-Qaul bil mûjab* tidak hanya berlaku dalam qiyas saja, melainkan dalam argumentasi bentuk lain. Secara sederhana diterjemahkan sebagai "pengungkapan konsekwensi dalil paparan *mustadill*". Selanjutnya, definisi *al-qaul bil mûjab* adalah penerimaan dalil dengan tetap tersisanya perbedaan pendapat. Yakni, bahwa *mu'taridl* menampakkan tidak adanya keniscayaan dari dalil dalam memutus sengketa pendapat.

Syahid (dalil) dari adanya *al-qaul bil mûjab* adalah firman Allah SWT ;

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (المنافقون : ٨)

"Mereka (orang-orang munafik) berkata: "Sesungguhnya jika kita telah kembali ke Madinah, maka orang yang mulia benar-benar akan mengusir orang yang hina dari Madinah." Padahal kemuliaan itu hanyalah milik Allah, milik rasul-Nya dan milik orang-orang mukmin, tetapi orang-orang munafik itu tidak mengetahui". (QS. Al-Munafiqun: 8)

Orang-orang munafik menyangka bahwa mereka akan mampu mengusir Rasullah SAW. dan kaum muslimin dari kota Madinah. Dari klaim ini mereka mengajukan pernyataan (atau semacam dalil) "Orang yang mulia akan mengusir orang yang hina dari kota Madinah". Lalu Allah menanggapi pernyataan mereka dengan semacam penerimaan, bahwa "Benar, orang yang mulia akan mengusir orang yang hina dari kota Madinah". Akan tetapi dari pernyataan ini tidak serta merta memberikan kesimpulan bahwa pihak yang bertindak sebagai pengusir adalah orang-orang munafik, sedangkan pihak yang terusir adalah Rasulullah dan kaum muslimin. Penyimpulan dari pernyataan tersebut benar, jika telah diketahui siapakah pemilik kemuliaan. Karenanya, Allah menegaskan, bahwa "Kemuliaan itu hanyalah milik Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman".

Terdapat tiga kondisi munculnya *al-qaul bil mûjab*[48].

Pertama, penyimpulan oleh *mustadill* dari dalil yang diungkapkannya dengan sebuah kesimpulan yang disangkanya merupakan *ma<u>h</u>all an-nizâ'* (obyek masalah yang diperdebatkan) atau *mulâzim*-nya (permasalahan yang memiliki keterkaitan erat dari *ma<u>h</u>all an-nizâ'*); padahal kenyataannya tidak demikian.

Contoh: Perdebatan antara Syafi'iyyah dan Hanafiyyah tentang pembunuhan menggunakan benda berat, apakah mengharuskan adanya *qishâsh*?

<u>Syafi'iyyah</u> *Mustadill*	:	Pembunuhan menggunakan benda berat adalah sebuah pembunuhan dengan alat yang biasanya dapat membunuh, sehingga tidak bertentangan dengan keharusan *qishâsh*. Sebagaimana pembunuhan dengan cara membakar.
<u>Hanafiyah</u> *Mu'taridl*	:	Kami menerima, bahwa tidak ada pertentangan antara pembunuhan dengan benda berat dan kewajiban *qishâsh*. Akan tetapi berdasarkan apa kau katakan bahwa pembunuhan dengan benda berat menyebabkan *qishâsh*?

Pembunuhan dengan benda berat memang tidak bertentangan dengan keharusan *qishâsh*. Akan tetapi hal ini tidak selalu berarti bahwa pembunuhan dengan benda berat menyebabkan keharusan *qishâsh*.

[48] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 131

Karena tidak adanya pertentangan dengan sebuah perkara, tidak selalu berarti menetapkan adanya perkara tersebut.

Kedua, penyimpulan oleh *mustadill* dari dalil yang diungkapkannya dengan sebuah kesimpulan yang membatalkan suatu obyek yang disangkanya merupakan dasar pengambilan pendapat pihak lawan atau pendapat imamnya; sedangkan pihak lawan membantah bahwa obyek tersebut adalah dasar pengambilan pendapatnya atau pendapat imamnya.
Contoh: Perdebatan tentang pembunuhan dengan benda berat, apakah menyebabkan *qishâsh* ataukah tidak.

Mustadill : Perbedaan dalam *wasilah* (perantara) pembunuhan[49] tidak mencegah (menjadi *mâni'*) adanya *qishâsh*, sebagaimana perbedaan dalam *mutawassal ilaih* (perbuatan yang menjadi target dari perantara)[50].

Mu'taridl : Dapat diterima, bahwa perbedaan dalam perantara pembunuhan tidak mencegah (menjadi *mâni'*) adanya *qishâsh*. Akan tetapi pembatalan sebuah *mâni'* tidak serta merta meniadakan bentuk-bentuk *mâni'* yang lain, juga tidak serta merta mewujudkan adanya syarat-syarat dan *muqtadlî* (penyebab).

Selanjutnya, terkait dengan bentuk kedua ini, tatkala *mustadill* membuat kesimpulan yang membatalkan sesuatu yang disangkanya menjadi dasar pengambilan pendapat pihak *mu'taridl*, lalu pihak *mu'taridl* menyanggahnya dan berkata "Ini bukan dasar pengambilanku", maka apakah *mu'taridl* dapat dibenarkan dengan ucapannya ini? Terdapat dua pendapat tentang hal ini:

1. Pendapat terpilih, *mu'taridl* dapat dibenarkan dengan ucapannya tersebut, karena dia lebih tahu tentang pendapatnya, dan juga sifat *'adâlah*-nya akan mencegah dia dari berkata bohong.
2. Pendapat kedua, *mu'taridl* tidak dibenarkan, sampai dia menjelaskan dasar pengambilan lain yang dia pedomani. Karena terkadang sebenarnya pendapat *mu'taridl* adalah sebagaimana yang telah dinafikan *mustadill*, akan tetapi dia menyanggah hanya karena semata-mata mengingkarinya.

---

[49] Seperti alat pembunuhan atau lainnya. Sehingga perbedaan antara pembunuhan dengan benda berat dan pembunuhan dengan benda tajam tidak mencegah adanya *qishâsh*. Ungkapan *mustadill* ini berpijak pada persangkaannya bahwa lawan diskusi (dalam hal ini *mu'taridl*) menolak *qishâsh* dalam pembunuhan dengan benda berat, karena adanya perbedaan (*tafâwut*) yang menjadi *mâni'* (penghalang).

[50] *Mutawassal ilaih*, seperti membunuh, melukai, memotong anggota tubuh dan lain-lain. Perbedaan bentuk perbuatan penganiayaan tersebut tidak menjadi penghalang (*mâni'*) bagi adanya *qishâsh*.

Ketiga, diamnya *mustadill* dari penyebutan *muqaddimah shughra* (premis minor) yang tidak populer[51]; kemudian *mu'taridl* melancarkan serangan *qawâdih* berupa *al-qaul bil mûjab.*

Contoh: Perdebatan seputar pensyaratan niat dalam wudlu dan mandi.

Mustadill : Sesuatu yang merupakan ibadah, disyaratkan niat di dalamnya, sebagaimana shalat.

Mu'taridl : Dapat diterima, bahwa sesuatu yang merupakan ibadah, disyaratkan niat di dalamnya. Akan tetapi hal ini tidak serta merta menyimpulkan adanya pensyaratan niat dalam wudlu dan mandi.

Dalam contoh di atas, *mustadill* tidak menyebutkan *muqaddimah shughra* (premis minor), yakni ungkapan *"Wudlu dan mandi adalah ibadah"*. Selengkapnya tentang runtutan argumentasi dalam contoh di atas adalah sebagai berikut:

Muqaddimah sughra : Wudlu dan mandi adalah ibadah
Muqaddimah kubra : Sesuatu yang merupakan ibadah disyaratkan niat
Natijah : Wudlu dan mandi disyaratkan niat

Jika *mustadill* menyebutkan *muqaddimah shughra*, maka dalam hal inipun *mu'taridl* masih berkesempatan melakukan penolakan (*man'u*)[52], hanya saja tidak disebut *al-qaul bil mûjab.*

وَمِنْهَا الْقَدْحُ فِي الْمُنَاسَبَةِ وَفِيْ صِلَاحِيَّةِ إِفْضَاءِ الْحُكْمِ إِلَى الْمَقْصُوْدِ وَفِي الْإِنْضِبَاطِ وَفِي الظُّهُوْرِ وَجَوَابُهُ بِالْبَيَانِ	Di antara *qawâdih* adalah kritik (pembatalan) *munâsabah*, pembatalan kelayakan efek hukum pada tujuan, dan pembatalan *indlibâth* (keterukuran) dan *dhuhûr* (kenampakan). Tanggapan atas bentuk ini adalah dengan penjelasan.

AL-QADH FI AL-MUNÂSABAH

Qawâdih ketujuh, al-Qadh fi al-munâsabah (kritik atas *munasabah*). Sebagaimana paparan dalam pembahasan *masâlikul 'illat*, bahwa *munâsabah* dapat terbatalkan karena adanya *mafsadah* yang dominan (*râjihah*) atau menyamainya (*musâwiyah*). Maka tatkala *mu'taridl* memunculkan bentuk *mafsadah râjihah* atau *musâwiyah*, maka pemunculan ini termasuk dalam salah satu bentuk *qawâdih*. Tanggapan yang harus diberikan *mustadill* tatkala *mu'taridl* melancarkan *qawâdih* bentuk ini, adalah

[51] Jika *muqaddimah shughra* yang tidak disebutkan merupakan *muqaddimah* yang populer, maka hal ini sebagaimana *muqaddimah* disebutkan.

[52] Semisal dengan mengatakan "wudlu dan mandi bukanlah ibadah, akan tetapi kegiatan pembersihan"

dengan menjelaskan sisi dominan maslahah daripada *mafsadah*. Berikut ini contoh perdebatan terkait *al-qadhu fil munâsabah* berikut tanggapannya.

Mustadill : Melulu melakukan ibadah (tanpa menikah) adalah lebih baik daripada menikah, karena dalam ibadah terdapat penyucian diri.

Mu'taridl : Kemaslahatan tersebut (yakni penyucian diri) akan menelantarkan kemaslahatan yang berlipat-lipat seperti mewujudkan keturunan, memelihara pandangan dan menundukkan syahwat.

Mustadill : Justru kemaslahatan dalam melulu beribadah tanpa menikah, lebih unggul daripada bentuk-bentuk kemaslahatan dalam menikah sebagaimana disebutkan. Ini karena kemaslahatan dalam ibadah berfokus pada pemeliharaan agama, sedangkan bentuk-bentuk kemaslahatan dalam menikah berfokus pada pemeliharaan keturunan.

AL-QADH FÎ SHALÂHIYYAH IFDLÂ' AL-HUKMI ILAL MAQSHÛD

Qawâdih kedelapan, al-Qadh fi shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd (kritik atas kelayakan hukum dalam mengantarkan pada hikmah pensyari'atan). Bahwa dalam hukum setiap pensyariatan hukum Islam terdapat hikmah dan tujuan. Jika sebuah hukum yang dirumuskan oleh *mustadill* dianggap tidak layak mengantarkan pada hikmah dan tujuan pensyari'atan, maka hal ini menjadi salah satu di antara bentuk *qawâdih*. Tanggapan yang harus diberikan *mustadill* tatkala *mu'taridl* melancarkan *qawâdih* bentuk ini, adalah dengan menjelaskan bahwa hukum telah mengantarkan pada hikmah pensyari'atan. Berikut ini contoh perdebatan terkait *al-qadhu fi shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd* berikut tanggapannya :

Mustadill : Penetapan status mahram secara permanen pada hubungan mertua-menantu layak untuk mengantarkan pada hikmah dan tujuan penetapan mahram, yakni meniadakan perbuatan tidak senonoh (zina).

Mu'taridl : Penetapan status mahram tersebut tidak layak mengantarkan pada himah pensyariatan. Bahkan, penetapan status mahram itu justru akan mengantarkan pada perbuatan tidak senonoh / zina. Karena nafsu memiliki karakter condong pada hal-hal yang dilarang.

Mustadill : Penetapan mahram secara permanen adalah langkah preventif menutup pintu keinginan liar terhadap mertua, agar menjadi seperti orang yang tidak disyahwati, sebagaimana ibu kandung.

AL-QADH FI AL-INDLIBÂTH

Qawâdih kesembilan, al-qadhu fil indlibâth (kritik atas keterukuran). Yakni bahwa sebuah *'illat* haruslah bersifat *mundlabith* (terukur). Tatkala *mustadill* memaparkan sebuah argumentasi qiyas, *mu'taridl* dapat mengajukan sanggahan dengan *qawâdih* berbentuk *al-qadhu fidh indlibâth*, yakni dengan mengklaim bahwa *'illat* yang diajukan *mustadill* tidak bersifat *mundlabith*. *Mustadill* dapat merespon balik dengan menjelaskan sisi *indlibâth* (keterukuran) sifat tersebut, atau dengan sifat lain yang dapat membatasinya.

Contoh: *Mustadill* berargumen dalam disyariatkannya jama' dan qashar shalat dengan sebuah *'illat* berupa "*masyaqqah* atau kepayahan". Mu'taridl menyanggahnya dengan menyatakan bahwa *masyaqqah* adalah sesuatu yang tidak *mundlabith* (terukur). Maka kemudian *mustadill* dapat merespon balik dengan menyebutkan sisi ke-*mundlabith*-an *masyaqqah*; atau menyebutkan sebuah sifat yang dapat membatasi masyaqqah sehingga menjadi terukur, dalam hal ini adalah *safar* atau bepergian.

AL-QADH FI ADH-DHUHÛR

Qawâdih kesepuluh, al-Qadh fi adh-dhuhûr (kritik atas status dhâhir). Yakni bahwa sebuah *'illat* haruslah bersifat *dhâhir*. Tatkala *mustadill* memaparkan sebuah argumentasi qiyas, *mu'taridl* dapat mengajukan sanggahan dengan *qawâdih* berbentuk *al-qadhu fidh dhuhûr*, yakni dengan mengklaim bahwa *'illat* yang diajukan *mustadill* tidak bersifat *dhâhir*. *Mustadill* dapat merespon balik dengan menjelaskan sebuah sifat yang *dhâhir*.

Contoh: *Mustadill* berargumen dalam disyariatkannya akad-akad dengan sebuah *'illat* berupa "*ridla* atau kerelaan". Mu'taridl menyanggahnya dengan menyatakan bahwa *ridla* adalah sesuatu yang *khafi* atau samar, bukan sesuatu yang *dhâhir*. Maka kemudian *mustadill* dapat merespon balik dengan menyebutkan sebuah sifat yang *dhâhir*, dalam hal ini adalah *shighat*[53].

وَمِنْهَا الْفَرْقُ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ مُعَارَضَةٌ بِإِبْدَاءِ قَيْدٍ فِي عِلَّةِ الْأَصْلِ أَوْ مَانِعٍ فِي الْفَرْعِ أَوْ بِهِمَا وَأَنَّهُ قَادِحٌ وَجَوَابُهُ بَالْمَنْعِ	Di antara *qawâdih* adalah *"al-farqu"*. Menurut Ashah, *al-farqu* adalah pembenturan dengan memunculkan *qayyid* (batasan) dalam '*illat* dari hukum *ashl*; atau memunculkan *mâni'* (penghalang) pada *far'u*; atau dengan keduanya sekaligus. Menurut Ashah, *al-farqu* adalah perusak, dan jawabannya dengan penolakan.

[53] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul*, hal. 478-479.

وَأَنَّهُ يَجُوْزُ تَعَدُّدُ الْأُصُوْلِ فَلَوْ فَرَّقَ بَيْنَ الْفَرْعِ وَ أَصْلٍ مِنْهَا كَفَى فِي الْأَصَحِّ وَفِيْ اقْتِصَارِ الْمُسْتَدِلِّ عَلَى جَوَابِ أَصْلٍ قَوْلَانِ	(Menurut pendapat Ashah), berbilangnya *ashl* diperbolehkan. Dan apabila diajukan klaim perbedaan (*al-farqu*) antara *far'u* dan salah satu di antara beberapa *ashl*, maka semacam ini telah mencukupi, menurut Ashah. Kemudian jika *mustadill* hanya menanggapi satu *ashl* saja, terdapat dua pendapat dalam permasalahan ini.

AL-FARQU

Qawâdih kesebelas, al-farqu (pembedaan antara *ashl* dan *far'u*), yaitu *mu'aradlah* (pembenturan) dengan memunculkan *qayyid* (batasan) dalam *'illat* dari hukum *ashl*; atau dengan memunculkan *mâni'* (penghalang) pada *far'u* yang menghalangi tetapnya hukum *ashl* dalam *far'u*; atau dengan pemunculan kedua-duanya secara bersamaan"[54].

Dengan demikian, *mu'âradlah* pada *ashl* maksudnya adalah dengan memunculkan *qayyid* dalam *'illat* dari hukum yang ada pada *ashl*. Sedangkan maksud dari *mu'âradlah* pada *far'u* maksudnya adalah dengan memunculkan *mâni'* pada *far'u*.

Sebuah pendapat menyatakan bahwa *al-farqu* hanyalah bentuk *mu'âradlah* pada *ashl* sekaligus *far'u*. Sehingga menurut pendapat ini, *mu'âradlah* pada *ashl* saja atau *mu'âradlah* pada *far'u* saja, belum dapat disebut *al-farqu*.

Contoh *mu'aradlah* pada *ashl*:

Mustadill (Syafi'iyah)	:	Wajib adanya niat dalam wudlu, sebagaimana tayammum, dengan *jâmi'* berupa *thahârah*.
Mu'taridl (Hanafiyah)	:	Akan tetapi *'illat* dalam *ashl* adalah *thahârah* dengan debu.

Contoh *mu'aradlah* pada *far'u*:

Mustadill (Hanafiyah)	:	Seorang muslim harus di-*qishâsh* akibat membunuh seorang kafir *dzimmi*. Sebagaimana pula selain orang muslim yang membunuh kafir dzimmi. Karena ada *jâmi'* berupa pembunuhan dengan faktor kesengajaan dan tanpa alasan yang dibenarkan.
Mu'taridl (Syafi'iyah)	:	Akan tetapi dalam *far'u* terdapat keislaman, yang dapat mencegah dari diterapkannya *qishâsh*.

Selanjutnya, mengenai efektivitas *al-farqu* sebagai salah satu bentuk *qawâdih*, terdapat beberapa pendapat:

---

[54] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 132.

1. Pendapat *Ashah* menyatakan bahwa *al-farqu* adalah perusak dalil, meski berpijak pada pendapat yang menyatakan bahwa penamaan *al-farqu* hanyalah untuk bentuk *mu'âradlah* terhadap *ashl* sekaligus *far'u* secara bersamaan; atau berpijak pada pendapat lemah bahwa *al-farqu* adalah dua *su-âl*[55]; atau berpijak pada pendapat tentang diperbolehkannya *'illat* yang lebih dari satu. Atau mengikuti pendapat kita bahwa *'illat* ganda diperbolehkan. Karena *al-farqu* dapat mempengaruhi sisi kesamaan (jami') yang diajukan *mustadill*, sekaligus membatalkan tujuannya. Dan juga, seandainya *al-farqu* bukan perusak, pastilah tidak terlarang adanya *tahakkum* atau klaim tanpa dasar.
2. Pendapat kedua, *al-farqu* tidak mempengaruhi dalil secara mutlak. Karena tujuan dari *al-farqu* adalah *ilhâq* (penyamaan) dengan sebuah *jâmi'* meskipun ada *jâmi'* yang lebih selaras. Ini didasarkan pada diperolehkannya *'illat* yang lebih dari satu. Hal ini karena, hukum dalam *ashl* jika di-*'illati* dengan sebuah sifat yang *musytarak* (dimiliki bersama) antara *ashl* dan *far'u*, kemudian setelah itu di-*'illati* dengan sifat yang khusus, maka peng-*'illat*-an kedua ini tidak menghalangi dari peng-*'illat*-an pertama. Karena pada akhirnya, hal ini berujung pada peng-*'illat*-an dengan dua *'illat*. Dan, dari awal telah diasumsikan kebolehan peng-*'illat*-an dengan dua *'illat* tersebut.
3. Pendapat ketiga, *al-farqu* tidak mempengaruhi dalil, jika berpijak pada pendapat bahwa al-farqu adalah dua *su-âl*. Karena membuat titik kesamaan (jami') dari beberapa sanggahan yang berbeda-beda tidaklah dapat diterima[56].

Kemudian, respon balik (tanggapan) yang dapat diajukan oleh *mustadill* tatkala disanggah dengan *qawâdih* berbentuk *al-farqu*, adalah sebagai berikut:

---

[55] Yang dikehendaki *su-âl* adalah *i'tirâdl* atau sanggahan. Dalam *al-farqu* bentuk ketiga (yang berupa *mu'âradlah* terhadap *ashl* sekaligus *far'u*) terdapat perbedaan pendapat. Ada yang menyatakan bahwa *al-farqu* adalah satu *su-âl*, dan pendapat lain menyatakan bahwa *al-farqu* adalah dua *su-âl*. Satu *su-âl* maksudnya adalah bahwa dalam *al-farqu* tersebut terdapat satu maksud, yakni mementahkan sisi kesamaan yang dijadikan pijakan peng-qiyasan oleh mustadill, meskipun terdapat dua mu'âradlah, terhadap *ashl* sekaligus terhadap *far'u*. Sedangkan dua *su-âl* maksudnya adalah bahwa bentuk *al-farqu* tersebut mengandung *mu'âradlah* terhadap *'illat* hukum ashl dengan suatu *'illat*, dan juga mengandung *mu'âradlah* terhadap *far'u* dengan *'illat* yang lain yang *mustanbathah*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 481.

[56] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 481.

1) Menolak bahwa sesuatu yang dimunculkan dalam *ashl* adalah bagian dari *'illat.*
2) Menolak bahwa sesuatu yang dimunculkan dalam *far'u* adalah *mâni'* atau penghalang dari hukum.

Selanjutnya, bolehkah ada dua *ashl* atau lebih bagi sebuah *far'u*? Ada perbedaan pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat *ashah,* boleh terjadi secara mutlak, baik dengan terdapat *ta'addud al-'illat* ataupun tidak. Yakni dengan meng-qiyaskan pada dua *ashl* dengan sebuah *'illat* yang wujud dalam *far'u*; atau dengan dua *'illat* yang keduanya wujud dalam *far'u.* Karena dengan demikian akan semakin kuat dugaan adanya hukum. Pendapat ini di-*tashih* oleh Ibnul Hajib dan yang lainnya dan yang sesuai dengan hukum bolehnya *'illat* ganda pada sebuah *ma'lûl* (obyek yang di-*'illati*).
2. Pendapat kedua, menyatakan bahwa hal ini tidak diperbolehkan, meskipun berpijak pada pendapat yang membolehkan *'illat* ganda pada sebuah *ma'lûl* (obyek yang di-*'illati*). Karena akan menimbulkan melebarnya pembahasan, padahal tujuan dapat dicapai dengan salah satunya saja.

Kemudian, berpijak pada kebolehan dua *ashl* atau lebih bagi satu *far'u,* tatkala *mu'taridl* melancarkan counter *qawâdih* berbentuk *al-farqu,* yakni mengajukan pembedaan antara *far'u* dengan salah satu *ashl,* maka apakah hal ini telah mencukupi dalam mencacatkan dalil qiyas? Tentang hal ini, terdapat tiga pendapat:

1. Pendapat *ashah,* telah mencukupi, karena *mu'taridl* telah berhasil membatalkan sisi kesamaan antara *ashl* dan *far'u* yang diklaim oleh *mustadill.*
2. Pendapat kedua, tidak mencukupi, karena kemandirian masing-masing dari *ashl.*
3. Pendapat ketiga, telah mencukupi jika yang dikehendaki adalah *ilhâq* (penyamaan) terhadap gabungan beberapa *ashl.* Karena hal ini membatalkan sisi kesamaan antara *ashl* dan *far'u.* Berbeda halnya jika yang dikehendaki adalah masing-masing dari *ashl-ashl* tersebut secara mandiri.

Selanjutnya, jika *mu'taridl* mengajukan pembedaan antara *far'u* dengan semua *ashl*-nya, cukupkah *mustadill* menanggapi salah satu *ashl* saja? Ada dua pendapat tentang hal ini:

1. Telah mencukupi, karena tujuan yang berupa tanggapan atas salah satu di antara *ashl-ashl* tersebut telah tercapai.

2. Tidak cukup, karena *mustadill* telah menyanggupi untuk menampilkan keseluruhan *ashl*, maka dia wajib pula memberikan tanggapan pada satu per satu *ashl* yang di-*farqu* oleh *mu'taridl*. Pendapat kedua ini adalah versi *aujah* yang selaras dengan pendapat *ashah* di atas[57].

وَمِنْهَا فَسَادُ الْوَضْعِ بِأَنْ لَا يَكُوْنَ الدَّلِيْلُ صَالِحًا لِتَرْتِيْبِ الْحُكْمِ كَتَلَقِّي التَّخْفِيْفِ مِنَ التَّغْلِيْظِ وَالتَّوْسِيْعِ مِنَ التَّضْيِيْقِ وَالْإِثْبَاتِ مِنَ النَّفْيِ وَثُبُوْتِ اعْتِبَارِ الْجَامِعِ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ فِي نَقِيْضِ الْحُكْمِ وَجَوَابُهُ بِتَقْرِيْرِ نَفْيِهِ

Di antara *qawâdih* adalah *"fasâdul wadl'i"* (kesalahan peletakan), dengan deskripsi bahwa dalil tidak layak untuk peruntutan hukum. Seperti menyimpulkan peringanan dari pemberatan, perluasan dari kesempitan, dan penetapan dari peniadaan, dan ketetapan mempertimbangkan *jâmi'* (titik temu) dengan *nash* atau ijma' dalam kebalikan dari hukum. Dan tanggapan atas *fasâdul wadl'i* adalah dengan menetapkan penafiannya (dari dalil).

FASÂDUL WADL'I

Qawâdih kedua belas, fasâdul wadl'i (salah peletakan)[58]. Yaitu dalil tidak layak diperhitungkan dalam peruntutan munculnya hukum. Seperti, bahwa dalil layak untuk memunculkan kebalikan *(dlidd)* atau negasi *(naqîdl)* dari hukum; atau tidak layak sama sekali, yakni dalil yang ada berupa sifat yang *thardî*, yang tidak layak diplot sebagai *'illat*. Sebagaimana beberapa hal berikut:

1. Penyimpulan hukum yang meringankan *(takhfîf)* dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang memberatkan *(taghlîdh)*;
2. Penyimpulan hukum yang melonggarkan *(tausî')* dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang mengetatkan *(tadlyîq)*;
3. penyimpulan hukum yang meniadakan *(nafî)* dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang menetapkan *(itsbât)*;
4. Penyimpulan hukum yang menetapkan *(itsbât)* dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang meniadakan *(nafî)*.
5. *Jâmi'* antara *ashl* dan *far'u* yang direkomendasikan oleh *nash* atau ijma' sebagai dasar penetapan dari kebalikan hukum yang diajukan *mustadill*.

[57] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 482.

[58] Dinamakan *fasâdul wadl'i* karena karena asal peletakan qiyas adalah sesuai dengan keadaan yang layak bagi peruntutan hukum yang dicari penetapannya. Jika tidak ada peruntutan hukum, maka rusaklah asal peletakannya. *Fasâdul wadl'i* bukan hanya berlaku dalam qiyas saja, akan tetapi dalam semua bentuk dalil. Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol. II hal. 430 & Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar vol II hal.365.

Sedangkan tanggapan yang bisa diberikan *mustadill* adalah dengan menetapkan bahwa *fasadul wadl'i* tidak ditemukan dari dalil yang disampaikannya. Dalam arti, bahwa dalil yang disampaikannya telah memenuhi kelayakan dalam peruntutan menuju hukum yang diajukan.

Berikut ini contoh masing-masing dari beberapa bentuk *qawâdih fasâdul wadl'i* berikut tanggapan yang bisa diberikan *mustadill*:

Contoh penyimpulan hukum yang meringankan (*takhfîf*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang memberatkan (*taghlîdh*);

Mustadill Hanafiyah	:	Pembunuhan dengan kesengajaan adalah sebuah kejahatan berat, karenanya tidak wajib adanya *kaffarat*, sebagaimana tindakan *murtad*
Mu'taridl	:	Alasan "kejahatan berat" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang memberatkan, bukan malah meringankan, dengan meniadakan kewajiban *kaffârat*.
Mustadill	:	Bahwa dalam permasalahan pembunuhan ini, pemberatan telah dilakukan dengan penerapan *qishâsh*, sehingga tidak perlu diberatkan lagi dengan *kaffârat*.

Contoh penyimpulan hukum yang melonggarkan (*tausî'*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang mengetatkan (*tadlyîq*);

Mustadill	:	Zakat wajib ditunaikan dengan cara *irtifâq* (memperhatikan kepentingan *muzakki*) untuk tujuan memenuhi kebutuhan penerima zakat. Karenanya, zakat bersifat *tarâkhî* (tidak harus segera ditunaikan)
Mu'taridl	:	Alasan "memenuhi kebutuhan" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang mengetatkan (*mudlayyiq*), bukan malah melonggarkan (*tausî'*), dengan menetapkan sifat *tarâkhî*.
Mustadill	:	Dalam dalil terdapat sisi *irtifâq* (memperhatikan kepentingan *muzakki*) yang memang selayaknya menimbulkan hukum *tarâkhi*.

Dalam argumentasi *mustadill* di atas, terdapat dua sisi, sisi *irtifâq* dan sisi pemenuhan kebutuhan. *Mu'taridl* memandang sisi pemenuhan kebutuhan, sehingga menurutnya hukum yang disimpulkan adalah bahwa zakat bersifat segera, bukan sebaliknya, bersifat *tarâkhî*. Akan tetapi *mustadill* memandang sisi *irtifâq*, sehingga menurutnya hukum yang disimpulkan adalah *tarâkhî*.

Contoh penyimpulan hukum yang meniadakan (*nafi*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang menetapkan (*itsbât*);

Mustadill : Dalam *mu'âthâh* pada selain barang-barang yang sepele, bersamaan dengan kerelaan tidak ditemukan adanya *shighat*, karenanya jual beli dihukumi sah, sebagaimana dalam *mu'âthâh* pada barang-barang yang sepele.

Mu'taridl : alasan "tidak adanya shighat" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang meniadakan (*nafi*), bukan malah menetapkan (*itsbât*), dengan mengesahkannya. Yakni bahwa ketiadaan *shighat* semestinya menimbulkan tidak sahnya jual beli, bukan malah sebaliknya.

Mustadill : Hukum keabsahan jual beli didasarkan pada adanya kerelaan, bukan dari ketiadaan shighat.

Contoh penyimpulan hukum yang menetapkan (*itsbât*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang meniadakan (*nafi*);

Mustadill : Dalam *mu'âthâh* pada barang-barang yang sepele, hanya ada saling kerelaan, karenanya jual beli tidak sah, sebagaimana dalam *mu'âthâh* pada selain barang-barang yang sepele.

Mu'taridl : Alasan "hanya ada saling kerelaan" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang menetapkan (*itsbât*), bukan malah meniadakan (*nafi*), dengan tidak mengesahkan jual beli. Yakni bahwa adanya saling kerelaan semestinya menimbulkan keabsahan jual beli, bukan justru sebaliknya.

Mustadill : Hukum tidak sahnya jual beli didasarkan pada tidak adanya shighat, bukan dari adanya kerelaan.

Contoh *jâmi'* yang direkomendasikan oleh *nash* sebagai dasar penetapan dari kebalikan hukum yang diajukan;

Mustadill Hanafiyyah : Kucing adalah hewan buas yang bertaring, sehingga air sisa minumannya dihukumi najis; sebagaimana anjing

Mu'taridl : faktor "hewan buas" seharusnya justru menimbulkan hukum "suci", bukan sebaliknya. Karena ada *nash* yang merekomendasikan bahwa faktor "hewan buas" menjadi *'illat* dari hukum "suci". *Nash* tersebut adalah sebuah hadis riwayat Imam Ahmad dan yang lain, bahwa Rasulullah saw. pernah diundang ke sebuah rumah yang ada anjing di dalamnya, lalu beliau menolak datang. Kemudian beliau diundang ke rumah yang lain, yang ada kucing di dalamnya, lalu beliau menghadirinya. Saat ditanya tentang alasannya, beliau menjawab, "Kucing itu hewan buas"

Mustadill	:	Tidak adanya hukum najis pada sisa air minuman kucing semata-mata karena adanya *mâni'* (penghalang)[59].

Contoh *jâmi'* yang direkomendasikan oleh *ijma'* sebagai dasar penetapan dari kebalikan hukum yang diajukan;

Mustadill Syafi'iyah	:	Mengusap kepala dalam berwudlu adalah termasuk pengusapan, karenanya disunnahkan adanya pengulangan, sebagaimana *istinja'* yang disunnahkan melakukannya dengan bilangan ganjil
Mu'taridl	:	Faktor "pengusapan" seharusnya justru menimbulkan hukum "tidak disunnahkannya pengulangan". Karena ada *ijma'* (sebagaimana dalam sebuah riwayat) yang menyatakan bahwa pengusapan *khuf* (sepatu kulit) yang juga terdapat faktor "pengusapan" tidak disunnahkan adanya pengulangan.
Mustadill	:	*Jâmi'* dalam permasalahan ini tetaplah "pengusapan". Adapun dalam permasalahan pengusapan *khuf* yang tidak disunnahkan adanya pengulangan, semata-mata karena adanya *mâni'* (penghalang), yakni bahwa dengan mengulang-ulang mengusap *khuf* akan membatalkannya, sebagaimana membasuh *khuf*.

وَمِنْهَا فَسَادُ الْإِعْتِبَارِ بِأَنْ يُخَالِفَ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا وَهُوَ أَعَمُّ مِنْ فَسَادِ الْوَضْعِ وَلَهُ تَقْدِيْمُهُ عَلَى الْمَنُوْعَاتِ وَتَأْخِيْرِهِ عَنْهَا

Di antara *qawâdih* adalah *fasâdul i'tibâr*, dengan deskripsi, bahwa dalil bertentangan dengan *nash* atau ijma'. Bentuk ini lebih umum daripada *fasâdul wadl'i*. *Mu'taridl* boleh mendahulukan *fasâdul i'tibâr* dari sanggahan-sanggahan lain, atau mengakhirkannya.

[59] Kalangan Hanafiyyah berpendapat bahwa air sisa minuman hewan buas adalah najis. Dan, karena kucing adalah hewan buas (sebagaimana penegasan hadis), maka semestinya air sisa minuman kucing juga dianggap najis. Akan tetapi, kalangan Hanafiyyah sendiri sepakat bahwa air sisa minuman kucing tidak najis. Ini didasarkan pada hadis yang menyatakan bahwa kucing adalah termasuk hewan yang berkeliaran di sekeliling manusia, sehingga faktor "berkeliaran" menggugurkan kenajisan. Dan tatkala kenajisan gugur, tersisa hukum makruh. Status kemakruhan inilah sebenarnya yang menjadi perdebatan. Sebagian di antara mereka (kalangan Hanafiyyah) menggolongkan ke dalam makruh *tahrim*, dengan tetap berpijak pada *'illat* "keharaman dagingnya"; sebagian lagi menggolongkannya makruh *tanzîh* memandang alasan bahwa kucing adalah hewan yang tidak memelihara diri dari najis. Berdasar paparan ini, ada kemungkinan bahwa yang dimaksud *mâni'* dalam tanggapan *mustadill* adalah faktor "berkeliaran di sekitar manusia", yang menghalangi dari penetapan status najis pada air sisa minuman kucing. Kamal Ad-Din Ibn Al-Hamam, *Fath al-Qadîr,* vol. I hal. 111-112.

وَجَوَابُهُ كَالطَّعْنِ فِيْ سَنَدِهِ وَالْمُعَارَضَةِ وَمَنْعِ الظُّهُوْرِ وَالتَّأْوِيْلِ	Tanggapan atas *fasâdul i'tibâr* adalah seperti kritik atas *sanad* (dari *nash* atau ijma'), atau mempertentangkannya (dengan *nash* lain), atau menolak klaim *dhâhir* (dalam *dalâlah*-nya), atau dengan men-*ta'wîl*-nya dengan dalil.

FASÂD AL-I'TIBÂR

Qawâdih ketiga belas, fasâdul i'tibâr, adalah bahwasanya dalil yang diajukan menyalahi *nash* atau ijma'. *Fasâdul i'tibâr* ini tidak tertentu berlaku pada qiyas saja, akan tetapi juga dalil-dalil yang lain. Berikut ini beberapa contohnya:

1. **Contoh *fasâdul i'tibâr* dengan ketidaksesuaian terhadap *nash* berupa Al-Qur'an:**

   Argumentasi tentang kewajiban *tabyît an-niyyat* (menginapkan malam), yakni melakukan niat puasa pada malam hari. *Mustadill* menyatakan bahwa puasa *adâ'* di bulan Ramadan adalah puasa fardlu, maka tidak sah dengan niat yang dilakukan pada siang hari. Sebagaimana puasa *qadla'*. Kemudian *mu'taridl* menyanggahnya, bahwa argumentasi tersebut bertentangan dengan firman Allah berikut:

   إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (الأحزاب : ٣٥)

   "Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatan, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut nama Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar". (QS. Al-Ahzab: 35)

   Dalam ayat ini Allah meruntutkan adanya pahala yang besar atas puasa, sebagaimana pula amalan lainnya, tanpa menjelaskan keharusan melakukan niat di malam hari. Hal ini memberikan kesimpulan bahwa keabsahan puasa tanpa meletakkan niat di malam hari.

2. **Contoh *fasâdul i'tibâr* dengan ketidaksesuaian terhadap *nash* berupa hadis:**
   Argumentasi tentang ketidakabsahan *qardlu* (hutang piutang) dengan obyek berupa hewan. *Mustadill* menyatakan bahwa *qardlu* (hutang piutang) tidak sah dalam obyek yang berupa hewan, karena tidak dapat terukur sisi kesamaan dalam kadarnya, sebagaimana pula bahan-bahan campuran. Kemudian *mu'taridl* menyanggahnya, bahwa argumentasi tersebut bertentangan dengan hadis berikut:
   أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَسْلَفَ بَكْرًا وَرَدَّ رَبَاعِيًا وَقَالَ إِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً (رواه مسلم عن أبي رافع)

   "Bahwa Rasulullah saw. pernah berhutang / memesan dengan akad salam berupa anak unta dan mengembalikan/melunasinya berupa unta berumur tujuh tahun. Beliau bersabda: "Sebaik-baik kalian adalah orang yang paling baik dalam melunasi hutang". (HR. Muslim dari Abi Rafi')

3. **Contoh *fasâdul i'tibâr* dengan ketidaksesuaian terhadap ijma':**
   Argumentasi tentang ketidakbolehan seorang lelaki memandikan jenazah isterinya. *Mustadill* menyatakan bahwa suami tidak boleh memandikan jenazah isterinya, karena keharaman memandangnya, sebagaimana wanita *ajnabiyyah*. Kemudian *mu'taridl* menyanggahnya, bahwa argumentasi tersebut bertentangan dengan *ijma' sukuti*, terkait tindakan Ali bin Abi Thalib ra. yang memandikan jenazah Fathimah ra., dimana para shahabat mendiamkan tindakan tersebut, sehingga terbentuklah ijma' *sukuti* tentang diperbolehkannya suami memandikan jenazah isterinya.

Selanjutnya, *mu'taridl* dapat mendahulukan sanggahan berupa *fasâdul i'tibâr* sebelum mengajukan sanggahan-sanggahan dalam bentuk lainnya. Atau sebaliknya, mendahulukan sanggahan-sanggahan lain sebelum pada akhirnya mengajukan *fasâdul i'tibâr.*

Sedangkan tanggapan yang bisa diberikan oleh *mustadill* dalam menangkal sanggahan berupa *fasâdul i'tibâr* yang dilancarkan *mu'taridl* adalah beberapa hal sebaga berikut:

1. Kritik atas sanad dari *nash*, dengan klaim mursal atau yang lain.
2. *Mu'arâdlah*, yakni dengan menampilkan *nash* lain yang muatannya bertentangan dengan *nash* yang diajukan *mu'taridl* sebagai sanggahan. Sehingga, dimungkinkan terjadi *tasâquth* (saling menggugurkan di antara dua *nash*) dan pada akhirnya, kembali ke dalil awal yang dijadikan argumentasi oleh *mustadill.*

3. Menolak bahwa *nash* yang diajukan *mu'taridl* dengan makna sebagaimana yang diklaimnya, adalah *dhâhir.*
4. Melakukan ta'wil terhadap *nash* yang diajukan *mu'taridl*[60].

وَمِنْهَا مَنْعُ عِلِّيَّةِ الْوَصْفِ وَتُسَمَّى الْمُطَالَبَةَ وَالْأَصَحُّ قَبُوْلُهُ وَجَوَابُهُ بِإِثْبَاتِهَا	Di antara *qawâdih* adalah menolak ke-*'illat*-an sifat. Ini dinamakan *"muthâlabah bi tashhîh al-'illat"*. Menurut pendapat *ashahh, muthâlabah* ini dapat diterima. Dan tanggapannya adalah dengan menetapkan ke-*'illat*-an sifat.
وَمِنَ الْمَنْعِ مَنْعُ وَصْفِ الْعِلَّةِ كَقَوْلِنَا فِيْ إِفْسَادِ الصَّوْمِ بِغَيْرِ جِمَاعٍ الْكَفَارَةُ لِلزَّجْرِ عَنِ الْجِمَاعِ الْمَحْذُوْرِ فِي الصَّوْمِ فَوَجَبَ اخْتِصَاصُهَا بِهِ كَالْحَدِّ فَيُقَالُ بَلْ عَنِ الْإِفْطَارِ الْمَحْذُوْرِ فِيْهِ وَجَوَابُهُ بِبَيَانِ اعْتِبَارِ الْخُصُوْصِيَّةِ وَكَأَنَّ الْمُعْتَرِضَ يُنَقِّحُ الْمَنَاطَ وَالْمُسْتَدِلُّ يُحَقِّقُهُ	Di antara penolakan adalah menolak sifat dari *'illat.* Seperti perkataan kita dalam pembatalan puasa dengan selain jimak, *"Kaffarat* diberlakukan untuk menjerakan dari jimak yang terlarang dalam puasa, sehingga *kaffarat* terkhusus pada jimak, sebagaimana hukuman *hadd*". Lalu dikatakan, "Akan tetapi menjerakan dari pembatalan yang terlarang dalam puasa". Tanggapan atas bentuk penolakan ini adalah dengan menjelaskan dipertimbangkannya kekhususan sebuah sifat. Dan seakan-akan *mu'taridl* melakukan *tanqîhul manâth* dan *mustadill* melakukan *tahqîqul manâth.*
وَمَنْعُ حُكْمِ الْأَصْلِ وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ مَسْمُوْعٌ	Dan (di antara penolakan) adalah menolak hukum *ashl.* Dan menurut pendapat *ashah,* perkataan *mu'taridl* didengar (sebagai *qawadih*).

AL-MUTHÂLABAH BI TASH-HÎH AL-'ILLAT

Qawâdih kempat belas, man'u 'iliyyat al-washfi (penolakan ke-*'illat*-an sifat), atau dalam nama lain disebut *al-Muthâlabah bi tash-hîh al-'illat* (tuntutan pengujian *'illat*) atau *muthâlabah* saja. Adalah sebuah sanggahan yang menolak klaim bahwa sifat tertentu yang diajukan *mustadill* adalah *'illat* dari hukum yang diperdebatkan. Tentang keabsahan *muthâlabah* ini sebagai *qawâdih*, terdapat dua pendapat:

1. Pendapat *ashahh,* bahwa *muthâlabah* dapat diterima. Karena jika tidak, pastilah *mustadill* akan berpegangan dengan apapun sifat yang disukainya sebagai *'illat* karena dia aman dari penolakan lawan.

[60] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 485-486.

2. Pendapat lain, bahwa *muthâlabah* tidak dapat diterima, karena akan menyebabkan pelebaran pembahasan, sebab adanya penolakan terhadap setiap sesuatu yang diasumsikan sebagai *'illat.*

Sedangkan tanggapan yang dapat diberikan *mustadill* atas *qawâdih* berbentuk *muthâlabah* ini adalah dengan menetapkan *'illat* dengan salah satu di antara *masâlikul 'illat* yang ada.

Selanjutnya, terkait dengan *muthâlabah* yang merupakan sebentuk *man'u* (penolakan), ada beberapa bentuk *man'u* yang juga merupakan bentuk-bentuk *qawâdih*. Paparan penjelasannya sebagaimana sub pembahasan berikut:

1. *Man'u washfil 'illat (penolakan terhadap sifat dari 'illat)*

Maksudnya adalah penolakan bahwa sebuah sifat secara khusus dipertimbangkan sebagai bagian dari *'illat.* Contohnya adalah argumentasi Syafi'iyyah tentang pembatalan puasa dengan selain hubungan badan (jimak) tanpa perlu *kaffârat*, sebagaimana alur diskusi berikut:

Mustadill Syafi'iyah	:	*Kaffarat* diberlakukan langkah pencegahan dari jimak yang dikhawatirkan terjadi dalam puasa. Karenanya, *kaffarat* haruslah dikhususkan bagi pelanggaran perbuatan jimak. Sebagaimana *hadd* yang juga dikhususkan bagi pelaku jimak dengan cara zina.
Mu'taridl	:	Kami tidak menerima jika *kaffârat* diberlakukan hanya sebagai langkah pencegahan dari jimak secara khusus. Akan tetapi sebagai langkah pencegahan dari segala bentuk pembatalan puasa yang dikhawatirkan terjadi.

Berikut komponen dalam qiyas di atas[61]:

Ashl	:	*Hadd*
Far'u	:	*Kaffârat*
Hukum	:	Wajib adanya kekhususan *hadd* / *kaffârat*
'Illat	:	Sebagai langkah pencegahan dari jimak

Berbeda dengan *man'u 'iliyyat al-washfi* atau *muthâlabah*, dalam *man'u washfil 'illat* tidak terdapat perbedaan pendapat dalam keabsahannya sebagai *qawâdih*, yakni bahwa semua ulama' sepakat menerimanya. Syaikh Asy-Syirbini dalam *Taqrirat*-nya atas syarah *Jam'ul Jawâmi'*, menyatakan bahwa barangkali alasan penerimaan *man'u washfil 'illat* dengan kesepakatan bulat ini karena tidak terjadinya pelebaran pembahasan, karena minimnya *'illat-'illat* yang merupakan gabungan sifat-sifat[62].

---

[61] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 486

[62] Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II haal. 326

Kemudian, tanggapan yang harus diberikan *mustadill* adalah dengan menegaskan kekhususan sifat yang diplot sebagai sifat. Dalam contoh di atas, *mustadill* menegaskan kekhususan "perbuatan jimak" sebagai faktor kunci dalam keharusan *kaffârat*. Bukan semata-mata perbuatan yang membatalkan puasa. Ini karena *Syâri'* (dalam hal ini Rasulullah saw.) meruntutkan hukum kewajiban *kaffârat* dari perbuatan jimak, sebagaimana dalam sebuah hadis, bahwa ada seseorang yang melapor kepada beliau bahwa dia telah melakukan jimak di siang hari bulan Ramadan, lalu Rasul menyuruhnya untuk melakukan *kaffârat*.

Dalam hal ini, seakan-akan *mu'taridl* melakukan *tanqîhul manâth* dengan membuang kekhususan-kekhususan pada obyek dan menggugurnya dari faktor yang menjadi pertimbangan hukum. Sedangkan *mustadill* seakan-akan melakukan *tahqîqul manâth* dengan menjelaskan kekhususan sifat pada sebuah obyek untuk dijadikan sebagai faktor pertimbangan hukum.

2. *Man'u hukmil ashli (penolakan terhadap hukum ashal)*

Contohnya adalah perdebatan tentang status akad *ijarah* (persewaan, jasa) setelah pelaku akad meninggal dunia, sebagai berikut:

Mustadill Hanafiyah	:	*Ijârah* adalah akad atas kemanfaatan, sehingga batal dengan adanya kematian, sebagaimana nikah.
Mu'taridl	:	Nikah tidak batal dengan adanya kematian, akan tetapi sekadar telah usai.

Berikut komponen dalam qiyas di atas[63]:

Ashl	:	Nikah
Far'u	:	*Ijârah*
Hukum	:	- Batal akibat adanya kematian (versi *mustadill*) - Tidak batal akibat adanya kematian (versi *mu'taridl*)
'Illat	:	Akad atas kemanfaatan

Apakah bentuk sanggahan ini dapat diterima? Ada dua pendapat menyikapi hal ini: ***Pendapat pertama***, yakni pendapat *ashahh* menyatakan bahwa *man'u hukmil ashli* dapat diterima. ***Pendapat kedua***, yakni pendapat yang diriwayatkan dari Syaikh Abu Ishaq asy-Syairazi, bahwa *man'u hukmil ashli* tidak dapat diterima. Karena *mu'taridl* tidak fokus melakukan sanggahan terhadap obyek utama, yakni penetapan hukum dalam *far'u*, akan tetapi justru mempermasalahkan hukum *ashl*.

[63] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 487

وَأَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَنْقَطِعُ بِهِ وَأَنَّهُ
إِنْ دَلَّ عَلَيْهِ لَمْ يَنْقَطِعِ الْمُعْتَرِضُ
بَلْ لَهُ أَنْ يَعْتَرِضَ وَقَدْ يُقَالُ لَا
نَسْلَمُ حُكْمَ الْأَصْلِ سَلِمْنَا وَلَا
نَسْلَمُ أَنَّهُ مِمَّا يُقَاسُ فِيْهِ سَلِمْنَا
وَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ مُعَلَّلٌ سَلِمْنَا وَلَا
نَسْلَمُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ عِلَّتُهُ
سَلِمْنَا وَلَا نَسْلَمُ وُجُوْدَهُ فِيْهِ
سَلِمْنَا وَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ مُتَعَدٍّ سَلِمْنَا
وَلَا نَسْلَمُ وُجُوْدَهُ بِالْفَرْعِ فَيُجَابُ
بِالدَّفْعِ بِمَا عُرِفَ مِنَ الطُّرُقِ

Menurut versi *ashah*, bahwa *mustadill* belum dinyatakan kalah sebab *man'u hukmil ashli*. Dan menurut *ashah*, apabila *mustadill* mengemukakan dalil atas hukum *ashl*, maka *mu'taridl* belum kalah, bahkan dia boleh menyanggah (kedua kalinya). Terkadang dikatakan, "Kami tidak menerima hukum *ashl*"; "Kami menerima (hukum *ashl*), tetapi kami tidak menerima bahwa hukum *ashl* itu bisa dijadikan acuan qiyas"; "Kami menerima (bahwa hukum *ashl* itu bisa dijadikan acuan qiyas), tetapi kami tidak menerima bahwa hukum *ashl* di-*'illat*"; "Kami menerima (bahwa hukum *ashl* di-*'illat*), tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya"; "Kami menerima (bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya), tetapi kami tidak menerima adanya *sifat* tersebut dalam *ashl*"; "Kami menerima (adanya sifat dalam *ashl*), tetapi kami tidak menerima bahwa sifat tersebut bisa dikembangkan"; "Kami menerima (bahwa sifat tersebut bisa dikembangkan), tetapi kami tidak menerima adanya sifat dalam *far'u*". Kemudian dijawab tanggapan menggunakan sebagian metode-metode yang telah diketahui.

فَيَجُوْزُ إِيْرَادُ اعْتِرَاضَاتٍ مِنْ نَوْعٍ
وَكَذَا مِنْ أَنْوَاعٍ فِي الْأَصَحِّ وَإِنْ
كَانَتْ مُتَرَتِّبَةً

Sehingga diperbolehkan mengajukan sanggahan-sanggahan dari satu macam bentuk, begitu pula diperbolehkan dari berbagai macam bentuk, meskipun berantai, menurut pendapat *ashah*.

KEKALAHAN *MUSTADIL* SEBAB *MAN'U HUKMIL ASHLI*

Selanjutnya, berdasarkan pendapat pertama yang menyatakan bahwa *man'u hukmil ashli* dapat diterima, maka apakah dengan bentuk sanggahan ini, *mustadill* begitu saja dinyatakan kalah? Ada beberapa pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat pertama, yakni pendapat yang unggul, menyatakan bahwa *mustadill* belum dinyatakan kalah. Karena bentuk sanggahan ini hanya menolak *muqaddimah* atau premis dari qiyas, maka tatkala mustadill disanggah, dia bisa menanggapinya dengan membuktikan bahwa hukum *ashl* adalah sebagaimana yang dia paparkan. *Mustadill* baru dinyatakan kalah jika dia tidak mampu membuktikan hukum *ashl* sebagaimana dia klaimkan.

2. Pendapat kedua, bahwa *mustadill* telah dinyatakan kalah. Karena dia telah berpindah dari jalur pembahasan yang semestinya (yakni penetapan hukum dalam *far'u*) menuju pembahasan yang lain (yakni penetapan hukum *ashl*).
3. Pendapat ketiga, bahwa *mustadill* dinyatakan kalah jika penolakan hukum *ashl* itu merupakan sesuatu yang jelas yang diketahui kebanyakan *fuqaha'*, dan *mustadill* tidak mengatakan; "jika kau menerima hukum *ashl*, kalau tidak maka aku akan berpindah pembahasan". Berbeda halnya jika hanya diketahui oleh beberapa orang *fuqaha'* saja atau *mustadill* mengatakan ucapan di atas, maka dia belum dianggap kalah.

Kemudian sebaliknya, jika setelah diajukan *man'u hukmil ashli* oleh *mu'taridl*, dan ternyata *mustadill* menyuguhkan dalil guna membuktikan pendapat awalnya, maka apakah *mu'taridl* dianggap kalah semata-mata akibat adanya dalil lanjutan yang disodorkan *mustadill* ini? Ada dua pendapat tentang hal ini.

1. *Mu'taridl* belum kalah. Dia berhak mengganti argumentasinya dan menyanggah dalil yang diajukan mustadill, karena bisa jadi argumentasinya-lah yang benar.
2. *Mu'taridl* dianggap kalah, sehingga tidak berhak lagi mengajukan sanggahan, karena dia telah dianggap keluar dari alur diskusi sehingga berpaling dari pokok pembahasan.

Berikut ini contoh ungkapan-ungkapan penolakan yang dilakukan secara berantai:

1. Kami tidak menerima hukum *ashl* sebagaimana disebutkan.
2. Kami menerima hukum ashl ini, akan tetapi kami tidak menerima jika hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang berlaku qiyas di dalamnya. Mengapa tidak dikatakan bahwa dalam hukum ini terdapat perselisihan tentang berlakunya qiyas di dalamnya?
3. Kami menerima bahwa hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang berlaku qiyas di dalamnya, akan tetapi kami tidak menerima jika hukum ini dapat di-*'illati*. Mengapa tidak dikatakan bahwa hukum tersebut *ta'abbudi*?
4. Kami menerima bahwa hukum ini dapat di-'illati, akan tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya. Mengapa tidak dikatakan bahwa *'illat*-nya adalah sifat yang lain?
5. Kami menerima bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya, akan tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini ada pada *ashl*.

6. Kami menerima bahwa sifat ini ada pada *ashl*, akan tetapi kami tidak menerima jika sifat ini *muta'addi*. Mengapa tidak dikatakan bahwa sifat ini *qâshir*.
7. Kami menerima bahwa sifat ini *muta'addi*, akan tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini ada pada *far'u*.

Penolakan-penolakan di atas, tiga yang pertama berhubungan dengan hukum *ashl*, empat yang terakhir berhubungan dengan *'illat*, sebagian terkait dengan *ashl*, sebagian terkait dengan *far'u*. Tanggapan yang dapat dilontarkan oleh *mustadill* adalah dengan menyangkal masing-masing dari penolakan tersebut dengan caranya masing-masing, jika mustadill menghendakinya. Jika tidak demikian, *mustadill* dapat langsung menanggapi sanggahan terakhir saja, karena yang terakhir diajukan dengan pengandaian penerimaan poin-poin sebelumnya.

Contoh penerapan[64]:

Mustadill : Buah pohon bidara adalah barang *ribawi*, dengan *'illat* bahan yang ditakar, sebagaimana kurma

Mu'taridl :
1. Kami tidak menerima bahwa kurma adalah barang ribawi.
2. Kami menerima bahwa kurma adalah barang ribawi, akan tetapi kami tidak menerima bahwa hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang di dalamnya berlaku qiyas.
3. Kami menerima bahwa hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang di dalamnya berlaku qiyas, akan tetapi kami tidak menerima bahwa hukum ini dapat di-*'illati*. Mengapa tidak dikatakan bahwa hukum tersebut *ta'abbudi*?
4. Kami menerima bahwa hukum ini dapat di-*'illati*, akan tetapi kami tidak menerima bahwa "bahan yang ditakar" adalah *'illat*-nya. Mengapa tidak dikatakan bahwa *'illat*-nya adalah sifat yang lain?
5. Kami menerima bahwa "bahan yang ditakar" adalah *'illat*-nya, akan tetapi kami tidak menerima wujudnya *'illat* tersebut pada kurma.
6. Kami menerima wujudnya *'illat* tersebut pada *ashl*, yakni kurma, akan tetapi kami tidak menerima bahwa *'illat* tersebut dapat mengembang (*muta'addi*) pada obyek yang lain, buah pohon bidara misalnya. Mengapa tidak dikatakan bahwa *'illat* tersebut adalah *qâshir* (tidak dapat mengembang)?
7. Kami menerima bahwa *'illat* tersebut *muta'addi*, namun kami tidak menerima wujudnya *'illat* tersebut pada buah bidara.

[64] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami*, vol II hal. 328

Dari paparan di atas, diketahui bahwa boleh mengajukan beberapa sanggahan. Jika beberapa sanggahan tersebut dari satu macam bentuk saja, maka tidak ada perbedaan pendapat tentang bolehnya hal ini. Seperti pengajuan beberapa *an-naqdlu* sekaligus, atau beberapa *mu'âradlah* dalam *ashl* ataupun *far'u* secara sekaligus. Karena beberapa sanggahan tersebut tak ubahnya satu sanggahan saja, baik berantai ataupun tidak.

Sedangkan jika beberapa sanggahan tersebut dari berbagai macam bentuk, seperti *an-naqdlu*, *'adamut ta'tsîr* dan *mu'âradlah*, maka dalam hal ini ada perbedaan pendapat.

1. Pendapat *ashab*, sebagaimana dipedomani mayoritas ulama', bahwa sanggahan dari berbagai bentuk tersebut diperbolehkan, meskipun disampaikan secara berantai. Penyampaian sanggahan secara berantai maksudnya bahwa sanggahan setelahnya mengharuskan adanya penerimaan atas obyek sanggahan sebelumnya. Hal ini karena penerimaan tersebut hanyalah sebatas pengandaian (*taqdiri*) saja.
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan secara mutlak, karena akan menyebabkan melebarnya pembahasan. Sehingga harus fokus pada satu sanggahan saja.
3. Pendapat ketiga, terdapat perincian. Jika sanggahan-sanggahan tersebut disampaikan tidak secara berantai, maka diperbolehkan. Tetapi jika disampaikan secara berantai, maka tidak diperbolehkan, karena sanggahan-sanggahan sebelum yang terakhir semuanya diterima, sehingga penyebutannya menjadi sia-sia. Dengan disampaikannya sanggahan kedua, berarti *mu'taridl* telah menerima pernyataan pada sanggahan pertama, yakni bahwa *mu'taridl* telah menerima bahwa hukum dalam *ashl* adalah sebagaimana dinyatakan *mustadill*. Karenanya, sanggahan pertama menjadi tidak berguna, dan tentu saja tidak berhak untuk dijawab oleh *mustadill*. Namun, mayoritas ulama' menanggapi bahwa penerimaan tersebut hanyalah sebatas pengandaian saja. Bukan penerimaan yang sebenarnya, yang sehingga menjadikannya tidak berguna, sebagaimana diklaim oleh pendapat ketiga ini.

Berikut ini contoh-contoh penyampaian sanggahan-sanggahan, baik dari satu bentuk ataupun beberapa bentuk, secara berantai ataupun tidak:

Sanggahan dari satu macam bentuk secara berantai:

→ Apa yang telah disebutkan bahwa hal itu adalah *'illat*, di-*naqdlu* dengan hal demikian. Dan seandainya diterima, maka hal itu di-*naqdlu* dengan hal demikian.

Sanggahan dari satu macam bentuk secara tidak berantai:

→ Apa yang telah disebutkan bahwa hal itu adalah *'illat*, di-*naqdlu* dengan hal demikian, dan juga di-*naqdlu* dengan hal demikian.

Sanggahan-sanggahan dari beberapa macam bentuk secara berantai:

→ Apa yang telah disebutkan berupa sifat, tidak ditemukan dalam *ashl.* Dan seandainya diterima, maka hal itu di-*mu'âradlah* dengan hal demikian.

Sanggahan-sanggahan dari beberapa macam bentuk secara tidak berantai:

→ Sifat ini di-*naqdlu* dengan hal demikian, atau tidak ada *ta'tsîr* karena hal demikian.

وَمِنْهَا اِخْتِلَافُ ضَابِطَيْ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ وَجَوَابُهُ بِأَنَّهُ الْقَدَرُ الْمُشْتَرَكِ أَوْ بِأَنَّ الْإِفْضَاءَ سَوَاءٌ لَا بِإِلْغَاءِ التَّفَاوُتِ

Di antara *qawâdih* adalah *ikhtilâfudl dlâbithail ashli wal far'i* (perbedaan batasan dalam *ashl* dan *far'u*). Tanggapannya adalah dengan menjelaskan bahwa *jâmi'*-nya adalah kadar kesamaan (*al-qadrul musytarak*), atau bahwa efek pada hukum adalah sama, bukan tanggapan dengan mengabaikan perbedaan.

IKHTILÂF ADL-DLÂBITH

Qawâdih kelima belas, ikhtilâf adl-dlâbith atau perbedaan *dlâbith*[65] antara *ashl* dan *far'u*, dikarenakan tidak adanya keyakinan terhadap *jâmi'*, baik dari sisi keberadaannya maupun kesamaannya.

Contohnya adalah perdebatan tentang saksi palsu yang menyebabkan orang lain dibunuh, apakah menyebabkan *qishash* ataukah tidak. *Mustadill* menyatakan bahwa saksi palsu menyebabkan terbunuhnya orang yang dipersaksikannya. Karena itu dia wajib dikenakan *qishash.* Sebagaimana seseorang yang memaksa orang lain untuk membunuh. Lalu *mu'taridl* menyanggah,bahwa *dlâbith* dalam *ashl* adalah "pemaksaan", sedangkan *dlabith* dalam *far'u* adalah "persaksian". Karenanya, *mu'taridl* mengajukan sanggahan dengan salah satu di antara dua sanggahan:

1. Di manakah letak *jâmi'* (pemersatu) di antara *dlâbith* dalam *ashl* dan *dlabith* dalam *far'u*?

---

[65] Yang dikehendaki *dlâbith* dalam hal ini adalah sifat yang memuat atas hikmah yang menjadi tujuan, meski bukan *dzatiyah* dari *'illat*, seperti *masyaqqah* yang memuat hikmah berupa kemudahan. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 491 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 373.

2. Meskipun sama-sama menyebabkan pada tujuan (yakni bahwa penerapan vonis *qishâsh* dalam kasus pemaksaan dan persaksian palsu sama-sama bermuara pada *hifdhun-nafsi* atau perlindungan jiwa), tetapi di manakah letak kesamaannya? Bukankah pola hubungan sebab-akibat (yakni bahwa dengan memvonis *qishâsh* akan tercapai tujuan *hifdhun-nafsi*) dalam *dlâbith* "pemaksaan" lebih besar daripada pola sebab-akibat dalam *dlâbith* "persaksian palsu"?

Kemudian tanggapan dari *mustadill* dapat bisa menggunakan salah satu dari dua cara:

1. Menjelaskan bahwa *jâmi'*-nya adalah *al-qadrul musytarak* (kadar yang menjadi faktor kesamaan) di antara kedua *dlâbith* tersebut. Dalam hal ini adalah *tasabbub* (perantara penyebab pembunuhan), dan hal ini *mundlabith* (terukur) secara *urf*[66].
2. Menjelaskan bahwa pola hubungan sebab-akibat (*ifdla'*) dalam *dlabith* dari *far'u*, sama seperti pola hubungan sebab-akibat dalam *dlabith* dari *ashl*. Dalam arti, sama dalam menghantarkan menuju maksud, berupa peruntutan hukum.

Keterangan :

1. Tanggapan nomor (1) mengacu pada sanggahan nomor (1); dan tanggapan nomor (2) mengacu pada sanggahan nomor (2).
2. Tanggapan belum cukup hanya dengan mengabaikan selisih (perbedaan) antara dua *dlabith*. Karena adanya perbedaan terkadang diabaikan sebagaimana "Orang pandai di-*qishâsh* karena membunuh orang bodoh", perbedaan sifat pandai dan bodoh diabaikan dalam hal adanya konsekwensi *qishâsh*; Dan, terkadang perbedaan menjadi pertimbangan, sebagaimana "Orang merdeka tidak di-*qishâsh* karena membunuh budak"[67].

---

[66] Karena *al-qadrul musytarak* ini berperan sebagai *jâmi'* atau *'illat*, maka harus *mundlabith*. Karenanya, meski terdapat hikmah dalam masing-masing *dlâbith*, akan tetapi jika salah satunya tidak *mundlabith*, maka tidak akan mungkin terwujud *al-qadrul musytarak* yang layak dijadikan *jâmi'*. Contoh: Boleh men-*jama'* shalat karena hujan, sebagaimana boleh men-*jama'* shalat karena bepergian. Lalu qiyas ini disanggah, bahwa *dlâbith* dalam *ashl* adalah *"safar"* dan *dlâbith* dalam *far'u* adalah *"masyaqqah"*. Dalam keduanya terdapat hikmah, yakni keringanan. Akan tetapi di antara keduanya tidak terdapat faktor kesamaan (*al-qadrul musytarak*) yang layak menjadi *jâmi'*, karena *dlâbith "masyaqqah"* bukanlah sesuatu yang *mundlabith*. Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini* vol II hal. 330.

[67] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 491 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 373.

وَمِنْهَا التَّقْسِيْمُ وَهُوَ تَرْدِيْدُ اللَّفْظِ بَيْنَ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا مَمْنُوْعٌ وَالْمُخْتَارُ قُبُوْلُهُ	Di antara *qawâdih* adalah *at-taqsîm*, yakni keberadaan lafadh berkisar antara dua hal, salah satunya tercegah. Pendapat terpilih menyatakan bahwa *taqsîm* bisa diterima (sebagai *qawadih*).
وَجَوَابُهُ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوْعٌ وَلَوْ عُرْفًا أَوْ ظَاهِرٌ فِي الْمُرَادِ	Tanggapan atas *taqsîm* adalah bahwa lafadh tercetak meski secara *urf* (kebiasaan), atau bahwa lafadh itu *dhâhir* dalam makna yang dikehendaki.

AT-TAQSÎM

Qawâdih keenam belas, taqsîm, adalah keberadaan lafadz yang ditampilkan dalam dalil berkutat pada dua makna atau lebih, secara seimbang, dan salah satu atau di antaranya tercegah. Menurut pengarang, *taqsîm* bermuara pada bentuk *istifsâr* bersamaan dengan *man'u* terhadap wujud *'illat* dalam salah satu kemungkinan makna lafadh.

Sedangkan tanggapan yang dapat diberikan oleh *mustadill* adalah bahwa lafadh tersebut dicetak untuk menunjukkan makna sebagaimana dikehendaki *mustadill*, meski secara *'urf* saja, sebagaimana lafadh tersebut dicetak untuk makna tertentu secara *lughat*. Atau, bahwa lafadh tersebut adalah *dhâhir* dalam makna yang dikehendaki *mustadill*, meski dengan bantuan adanya *qarînah*, sebagaimana sebuah lafadh dapat berstatus *dhâhir* tanpa bantuan *qarînah*. Dalam menyatakan tanggapan, *mustadill* harus menjelaskan sisi *wadl'i* dari periwayatan para imam ahli *lughat*, atau sisi *dhâhir* dalam makna yang dikehendakinya.

Berikut ini contoh *qawâdih* berbentuk *taqsim*;

Mustadill : Wudlu adalah sebuah bentuk ibadah. Maka dalam wudlu wajib adanya niat. Sebagaimana tayammum.

Mu'taridl : Wudlu adakalanya bermakna "aktivitas kebersihan" atau "pekerjaan-pekerjaan yang khusus". Makna pertama tercegah bahwa itu adalah ibadah. Sedangkan makna kedua dapat diterima bahwa itu adalah ibadah, akan tetapi tidak dapat memberikan kesimpulan tentang wajibnya niat.

Mustadill : Lafadh "wudlu" dengan makna *haqiqat syar'iyyah* adalah makna kedua.

Contoh lain[68]: *Istidlâl* terhadap tetapnya kepemilikan bagi pembeli dalam masa *khiyâr syarat*, dengan wujudnya penyebab kepemilikan, yakni jual beli yang dilakukan oleh ahlinya (yakni orang yang

[68] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 333-334.

memenuhi syarat melakukan jual beli) pada tempatnya (yakni obyek yang layak diperjualbelikan). Kemudian *mu'taridl* menyanggah, bahwa penyebab kepemilikan adakalanya mutlaknya jual beli (yakni sembarang bentuk jual beli), atau jual beli yang mutlak, yang tidak ada pensyaratan di dalamnya. Yang pertama tercegah (karena tidak semua bentuk jual beli menyebabkan adanya kepemilikan). Dan yang kedua dapat diterima (yakni bahwa jual beli tanpa adanya pensyaratan, dapat menyebabkan adanya kepemilikan), akan tetapi hal ini bukanlah pokok pembahasan (karena pokok pembahasan adalah jual beli di masa *khiyâr* syarat, yakni jual beli dengan adanya pensyaratan opsi melanjutkan jual beli atau tidak).

Contoh lain[69]: *Mustadill* menyatakan bahwa perempuan *mukallaf* adalah perempuan yang berakal, sehingga akad nikah yang dilakukannya adalah sah, sebagaimana lelaki. Lalu *mu'taridl* menyanggah, bahwa yang dimaksud "perempuan berakal" adakalanya perempuan yang berpengalaman, atau perempuan yang memiliki ide dan rencana bagus, atau perempuan yang memiliki akal secara alamiah (yakni bukan orang gila). Dua kemungkinan makna yang pertama tercegah, yakni tidak layak diplot sebagai *'illat.* Sedangkan kemungkinan makna ketiga dapat diterima, akan tetapi argumentasi dengan makna ini tidak memadahi. Karena perempuan yang masih bocah juga memiliki akal secara alamiah, akan tetapi tidak sah melakukan akad nikah. Ini adalah contoh dari *tardîd* (mengutatkan) sebuah lafadh dalam lebih dari dua arahan makna.

Selanjutnya, menurut pendapat terpilih, *taqsîm* dapat diterima sebagai *qawâdih*, karena tidak sempurnanya dalil akibat adanya *taqsîm.* Yakni, bahwa dengan semata-mata menawarkan arahan makna lain selain yang dikehendaki *mustadill*, *istidlâl* yang diterapkan *mustadill* menjadi tersanggah karena lafadh yang menjadi pijakan *istidlâl* dianggap tidak jelas mengarah pada yang dikehendaki. Pendapat lain menyatakan bahwa *taqsîm* tidak efektif sebagai *qawâdih*, karena sanggahan salah sasaran. Yakni bahwa dalam *taqsîm*, *man'u* yang dilancarkan *mu'taridl* tidak mengarah pada arahan makna yang dikehendaki oleh *mustadill*[70].

وَالْإِعْتِرَاضَاتُ رَاجِعَةٌ إِلَى الْمَنْعِ وَمُقَدِّمُهَا اْلإِسْتِفْسَارُ وَهُوَ طَلَبُ ذِكْرِ مَعْنَى اللَّفْظِ لِغَرَابَةِ	Sanggahan-sanggahan kesemuanya kembali pada penolakan. Pendahuluannya adalah *istifsâr* (permintaan penjelasan), yakni permintaan untuk menyebutkan makna lafadh jika terdapat ungkapan asing atau sisi *mujmal.* Dan menurut

[69] *Ibid.*

[70] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 492

أَوْ إِجْمَالٍ وَبَيَانُهُمَا عَلَى الْمُعْتَرِضِ فِي الْأَصَحِّ وَلَا يُكَلَّفُ بَيَانُ تَسَاوِي الْمُحَامِلِ وَيَكْفِيْهِ الْأَصْلُ عَدَمُ تَفَاوُتِهَا فَيُبَيِّنُ الْمُسْتَدِلُّ عَدَمَهُمَا أَوْ يُفَسِّرُ اللَّفْظَ بِمُحْتَمِلٍ قِيْلَ بِغَيْرِهِ وَالْمُخْتَارُ لَا يُقْبَلُ دَعْوَاهُ الظُّهُوْرَ فِيْ مَقْصِدِهُ بِلَا نَقْلٍ أَوْ قَرِيْنَةٍ

pendapat *ashahh*, penjelasan keduanya (terdapat ungkapan asing dan sisi *mujmal*) adalah tugas *mu'taridl*. Dia tidak dibebani kewajiban membuktikan berimbangnya beberapa arahan makna dari lafadh (dalam klaim *mujmal*). *Mu'taridl* cukup mengatakan, "Yang lebih unggul, beberapa arahan makna tersebut tidak berbeda". Kemudian *mustadill* menjelaskan ketiadaan keduanya (yakni ungkapan asing dan sisi *mujmal*), atau menjelaskan lafadh dengan pemaknaan yang *muhtamal* (kemungkinan makna yang dapat diterima secara bahasa); dikatakan (dalam sebuah pendapat) atau dengan pemaknaan yang bukan *muhtamal*. Pendapat terpilih, klaim *mustadill* atas ke-*dhahir*-an dalam makna yang dimaksud tidak diterima, tanpa dalil *naql* atau *qarinah*.

HAL-HAL TERKAIT *QAWÂDIH*[71]

Dalam kaitannya dengan *qawâdih*, ada bentuk-bentuk sanggahan dengan istilah tertentu. Namun jika disimpulkan, secara garis besar setidaknya ada dua bentuk sanggahan, *man'u* dan *mu'âradlah*.

Secara harfiah, *man'u* bermakna mencegah atau menolak. Secara istilah, *man'u* adalah menuntut dalil atas *muqaddimah* dari dalil.

Contoh:

Mustadill memaparkan argumentasi bahwa dalam wudlu wajib adanya niat. Dia menyatakan bahwa wudlu adalah ibadah. Dan dalam setiap ibadah wajib adanya niat. Karenanya, dalam wudlu wajib adanya niat. Lalu *mu'taridl* menyanggahnya dengan menyatakan bahwa dia menolak / tidak setuju jika wudlu adalah ibadah.

Sedangkan *mu'âradlah*, secara harfiah berarti mempertentangkan atau membenturkan. Dan secara istilah adalah menampilkan dalil yang memberikan kesimpulan yang merupakan *naqîdl* (negasi) atau *dlidd* (antonim) dari kesimpulan yang dipaparkan *mustadill*.

---

[71] Sebagaimana diutarakan oleh pengarang, penjelasan tentang hal ini selayaknya diakhirkan, setelah pemaparan seluruh bentuk *qawâdih*, termasuk *taqsîm* yang akan dijabarkan setelah penjelasan tentang ini. Hanya saja, penjelasan tentang hal ini diletakkan sebelum pemaparan bentuk *qawâdih* berupa *taqsîm*, karena ada keterkaitan erat dengan bentuk *qawâdih* tersebut secara spesifik.

Contoh:

Mustadill memaparkan argumentasi tentang bocah perempuan yang tidak memiliki ayah dan kakek, hak perwalian nikah atasnya dipegang oleh para wali selain ayah dan kakek, sebagaimana halnya bocah perempuan yang memiliki ayah atau kakek, dengan sebuah *'illat* "sifat bocah".

Mu'taridl menyanggahnya dengan memaparkan dalil lain, bahwa "sifat bocah" mengharuskan perwalian nikahnya tidak boleh dipegang oleh saudara, sebagaimana perwalian dalam pengurusan hartanya, dengan *'illat* "keterbatasan rasa kasih sayang"[72].

Selanjutnya, sebagaimana dipaparkan pengarang, bahwa semua bentuk *i'tirâdl* atau sanggahan (yang dikendaki dalam hal ini adalah semua bentuk *qawâdih*) bermuara pada bentuk *man'u* (secara harfiah: penolakan). Sedangkan menurut mayoritas ulama', bahwa bentuk-bentuk *i'tirâdl* bermuara pada salah satu di antara *man'u* atau *mu'âradlah*. Hal ini karena tujuan *mustadill* dalam mengukuhkan klaimnya terwujud dengan keabsahan *muqaddimah* agar layak sebagai "saksi", dan dengan terhindar dari hal-hal yang bertentangan (*mu'âridl*), agar persaksian *muqaddimah* tersebut bisa efektif berlaku. Sedangkan tujuan *mu'taridl* dalam meruntuhkan klaim *mustadill* terwujud dengan sanggahan atas keabsahan dalil melalui penolakan atas *muqaddimah* atau melalui pembenturan dengan dalil yang mampu membandinginya. As-Subuki dan sebagian ulama' yang menyatakan bahwa semua *i'tirâdl* bermuara hanya pada bentuk *man'u* saja, menegaskan bahwa pada hakikatnya, *mu'âradlah* adalah menolak (*man'u*) *'illat* dari berlaku secara efektif untuk memunculkan hukum.

Kemudian, bentuk pendahuluan dari *i'tirâdl* adalah *istifsâr*, yakni permintaan untuk menyebutkan makna sebuah *lafadh* sekira *mu'taridl* menganggapnya *gharîb* (asing) atau *mujmal* (global). Dan menurut pendapat *ashah*, pembuktian bahwa sebuah lafadh adalah *gharîb* atau *mujmal*, menjadi beban tanggung jawab dari *mu'taridl*, karena secara hukum asal keduanya tidak ada. Menurut sebagian pendapat, pembuktian status *gharîb* atau *mujmal* dari sebuah lafadh dibebankan atas *mustadill*, agar argumentasinya menang.

Berpijak pada pendapat bahwa pembuktian status *gharîb* atau *mujmal* dibebankan pada *mu'taridl*, dia tidak diharuskan menjelaskan sisi kesamaan arahan makna dari sebuah lafadh agar bisa disebut *mujmal*,

[72] As'ûd bin Umar at-Taftazani, *Syarh At-Talwîh 'ala at-Taudlîh*, vol II hal. 185.

karena hal tersebut sulit dibuktikan. Dan seandainya *mu'taridl* mau bermurah hati dengan menjelaskan sisi kesamaannya, maka dia cukup mengatakan, "Hukum asal adalah tidak adanya perbedaan di antara sekian arahan makna lafadh ini", meskipun dalam menanggapi ini, *mustadill* juga berkilah senada, "bahwa hukum keasalan adalah tidak adanya status *mujmal*".

Dan tatkala sanggahan *mu'taridl* telah tuntas, *mustadill* menanggapinya dengan menjelaskan ketiadaan status *gharîb* dan *mujmal*. Yakni dengan mengatakan bahwa lafadh yang diungkapkannya adalah *dhâhir* dalam makna yang dikehendaki oleh *mustadill*. Seperti contoh dialog berikut:

Mustadill : Wudlu adalah bentuk ibadah, maka wajib adanya niat.
Mu'taridl : Lafadh "wudlu" diungkapkan untuk makna "aktivitas kebersihan" dan makna "pekerjaan-pekerjaan yang khusus".
Mustadill : *Haqiqat syar'iyyah* dari lafadh "wudlu" adalah makna kedua (yakni pekerjaan-pekerjaan yang khusus).

Atau, *mustadill* dapat menanggapinya dengan menjelaskan lafadh dengan sebuah makna yang *muhtamal* (makna yang bisa menjadi arahan makna lafadh tersebut secara bahasa).

Dalam sebuah pendapat, bahkan *mustadill* boleh mengarahkan lafadh pada makna yang bukan *muhtamal*. Hal ini, menurut pendapat tersebut, karena pada akhirnya *mustadill* berbicara dengan bahasa baru, dan hal ini tidak terlarang, berdasarkan kaidah bahwa bahasa adalah sebuah istilah. Contohnya adalah dialog berikut:

A : Aku melihat "asad"
B : Apa makna "asad"?
A : "Asad" adalah keledai
B : "Keledai" bukanlah makna yang *muhtamal* dari lafadh "asad"
A : Ini adalah istilahku sendiri

Akan tetapi pendapat ini ditolak, bahwasanya hal tersebut akan membuka pintu kebebasan penafsiran sekehendak hati.

Selanjutnya manakala *mustadill* setuju pada *mu'taridl* atas kemujmalan sebuah lafadz, kemudian *mustadil* mengajukan klaim atas status *dhâhir* pada makna yang dikehendakinya, tanpa ada dalil *naql* berupa lughat atau *urf* atau tanpa *qarinah*, apakah klaim *mustadill* tersebut dapat diterima ataukah tidak?. Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat.

1. Pendapat terpilih, tidak dapat diterima. Karena klaim *dhâhir* tidak berpengaruh setelah *mu'taridl* menjelaskan sisi *mujmal*.

2. Pendapat lain, dapat diterima. Karena untuk menghindari yang statusnya menyalahi hukum asal.
   Silang pendapat ini berlaku pada lafadz yang tidak *masyhur* mujmalnya. Jika terjadi pada lafadz mujmal yang masyhur, seperti lafadz العَيْنُ dan القُرْءُ, maka ulama sepakat menyatakan tidak diterima[73].

ثُمَّ الْمَنْعُ لَا يَأْتِيْ فِي الْحِكَايَةِ بَلْ فِي الدَّلِيْلِ قَبْلَ تَمَامِهِ أَوْ بَعْدَهُ وَالْأَوَّلُ إِمَّا مُجَرَّدٌ أَوْ مَعَ السَّنَدِ كَلَا نُسَلِّمُ كَذَا وَلِمَ لَا يَكُوْنُ كَذَا أَوْ إِنَّمَا يَلْزَمُ كَذَا لَوْ كَانَ كَذَا وَهُوَ الْمُنَاقَضَةُ فَإِنِ احْتَجَّ لِانْتِفَاءِ الْمُقَدِّمَةِ فَغَصْبٌ لَا يَسْمَعُهُ الْمُحَقِّقُوْنَ	Selanjutnya, penolakan tidak bisa ditujukan pada periwayatan pendapat, akan tetapi pada dalil, sebelum tuntasnya dalil, atau setelah tuntasnya dalil. Yang pertama (yakni saat dalil belum tuntas) adakalanya penolakan semata, atau bersamaan dengan sandaran pendapat, seperti "Kami tidak menerima hal demikian, mengapa tidak yang demikian saja?", atau "Ini akan menjadi demikian hanya jika demikian". Yang pertama ini dinamakan *munâqadlah*. Jika pihak penolak menampilkan hujjah atas klaim ketiadaan pendahuluan dalil, maka tindakan ini adalah *ghashab* (mengambil alih posisi *mustadill*), yang tidak diterima oleh para ulama' *muhaqqiq*.
وَالثَّانِي إِمَّا بِمَنْعِ الدَّلِيْلِ لِتَخَلُّفِ حُكْمِهِ فَالنَّقْضُ التَّفْصِيْلِيْ أَوِالْإِجْمَالِيْ أَوْ تَسْلِيْمِهِ مَعَ الْإِسْتِدْلَالِ بِمَا يُنَافِيْ ثُبُوْتَ الْمَدْلُوْلِ فَالْمُعَارَضَةُ فَيَقُوْلُ مَا ذَكَرْتَ وَإِنْ دَلَّ فَعِنْدِيْ مَا يُنْفِيْهِ وَيَنْقَلِبُ مُسْتَدِلًا وَعَلَى الْمُسْتَدِلِّ الدَّفْعُ بِدَلِيْلٍ	Yang kedua (yakni saat dalil telah tuntas), adakalanya besertaan dengan penolakan dalil, berpijak pada ketertinggalan hukumnya, maka disebut *an-naqdlu at-tafshili,* atau bisa juga disebut *an-naqdlu al-ijmâlî*; atau besertaan dengan penerimaan dalil akan tetapi ber-*istidlâl* dengan sesuatu yang menafikan ketetapan *madlûl*, maka disebut *mu'âradlah.* (Gambarannya) *mu'taridl* mengatakan, "Apa yang kau sebutkan, meski menunjukkan (atas apa yang kau katakan), tetapi menurutku terdapat hal yang menafikannya". Dengan ini, *mu'taridl* berubah posisi sebagai *mustadill.* Bagi *mustadill* wajib menolak dengan memakai dalil.
فَإِنْ مَنَعَ فَكَمَا مَرَّ وَهَكَذَا إِلَى إِفْحَامِهِ أَوْ إِلْزَامِ الْمَانِعِ	Jika *mu'taridl* melakukan penolakan (kedua kalinya), maka seperti permasalahan yang telah lewat. Demikian seterusnya, hingga melemahkan *mustadill*; atau meyakinkan penolak (*mu'taridl*).

[73] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 495 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 333.

SANGGAHAN DENGAN *MAN'U* DAN YANG LAIN

Teori *man'u* tidak dapat meng-counter terhadap periwayatan pendapat, akan tetapi terhadap dalil dari pendapat yang diriwayatkan. Dan, yang dikehendaki dari "*man'u*" di atas adalah semua bentuk *i'tirâdl* atau sanggahan, baik berupa *man'u* dengan pengertiannya sebagai sebuah istilah khusus dari sebentuk sanggahan atau yang selainnya.

Yakni, bahwa tatkala *mustadill* meriwayatkan beberapa pendapat ulama', maka periwayatan ini tidak dapat disanggah, hingga *mustadill* menjatuhkan pilihan terhadap salah satunya dan ber-*istidlâl* atas pendapat yang dipilihnya tersebut. Akan tetapi sasaran dari *i'tirâdl* adalah dalil, baik sebelum tuntas dan sempurnanya dalil ataupun setelahnya. Dalil yang belum tuntas, yakni bahwa *i'tirâdl* diarahkan pada *muqaddimah* dari dalil.

Kategori pertama, yakni sanggahan atas klaim sebelum tuntasnya dalil, disebut dengan istilah *munâqadlah*. Terbagi dalam dua kondisi.

1. Sanggahan dengan menyertakan sandaran pendapat pribadi *mu'taridl*.
   Contoh:
   - Kami tidak menerima hal semacam ini (A), mengapa tidak demikian (B) saja?
   - Kami tidak menerima hal semacam ini (A), hukum menjadi semacam ini (A) hanya jika permasalahan adalah demikian (X).
2. Sanggahan tanpa menyertakan sandaran pendapat pribadi *mu'taridl*.
   Contoh:
   - Kami tidak menerima hal semacam ini (A).

   Jika dalam proses adu argumentasi, *mu'taridl* menampilkan hujjah (melakukan pembuktian) atas ketiadaan *muqaddimah* yang disanggahnya, maka hal semacam ini berarti *ghashab* atau mengambil alih peran *mustadill*, dan para ulama' *muhaqqiq* dari para pakar debat mengabaikan tindakan ini, artinya bahwa tindakan *mu'taridl* tersebut tidak berhak untuk mendapatkan tanggapan.

Kategori kedua, adalah sanggahan atas klaim setelah tuntasnya dalil. Juga terbagi dalam dua kondisi.

1. Sanggahan atas klaim disertai dengan penolakan (*man'u*) terhadap dalil (*muqaddimah*), berdasar adanya *takhalluful hukmi*. Ini disebut dengan *an-naqdlu al-ijmâli*.
   Contoh:
   - Klaim yang kau sebutkan adalah tidak benar, karena tertinggalnya hukum dalam permasalahan demikian.

Disebut "*ijmâlî*"karena fokus *man'u* tidak tertentu. Berbeda halnya dengan *an-naqdlu at-tafshîli*, yang merupakan *man'u* setelah tuntasnya dalil, yang berfokus pada *muqaddimah* tertentu.

2. Sanggahan atas klaim hukum disertai dengan penerimaan (*taslîm*) terhadap dalil (*muqaddimah*), dan *istidlâl* dengan kesimpulan yang menafikan tetapnya *madlûl* (kesimpulan *mustadill*). Ini disebut *mu'âradlah*.

   Contoh:

   - Apa yang kau sebutkan, meskipun dapat menunjukkan atas klaim yang kau ajukan, akan tetapi aku memiliki dalil lain yang menafikannya.

Dalam kategori *mu'âradlah* ini, *mu'taridl* berpindah peran menjadi *mustadill*, dan sebaliknya, *mustadill* berubah menjadi *mu'taridl*.

Kemudian, dengan adanya *i'tirâdl*, *mustadill* berkewajiban memberikan tanggapan pembelaan dengan menyertakan dalil, tidak cukup hanya sekedar memberikan tanggapan berupa penolakan (*man'u*). Jika *mu'taridl* mengajukan sanggahan kedua, maka sebagaimana proses yang lalu (perincian sebelum dan sesudah tuntasnya dalil). Demikian pula jika ada siklus penolakan dan tanggapan yang ketiga, keempat dan seterusnya, hingga terkalahkannya *mustadill* dengan sanggahan-sanggahan, atau penerimaan *mu'taridl* jika telah sampai pada batas kesimpulan yang bertaraf kebenaran niscaya (*dlaruri*) atau keyakinan yang telah masyhur, sehingga tak mungkin lagi mu'taridl menyanggahnya[74].

خَاتِمَةٌ : الأَصَحُّ أَنَّ الْقِيَاسَ مِنَ الدِّيْنِ وَأَنَّهُ مِنْ أُصُوْلِ الْفِقْهِ وَحُكْمُ الْمَقِيْسِ يُقَالُ إِنَّهُ دِيْنُ اللهِ لَا قَالَهُ اللهُ وَلَا نَبِيُّهُ ثُمَّ الْقِيَاسُ فَرْضُ كِفَايَةٍ وَيَتَعَيَّنُ عَلَى مُجْتَهِدٍ احْتَاجَ إِلَيْهِ	**Penutup** : pendapat Ashah, *qiyas* adalah bagian dari agama. Dan *qiyas* juga bagian dari ushul fiqh. Hukum dari *maqis* (perkara yang di-*qiyas*-kan) diucapkan bahwa "Itu adalah agama Allah", dan tidak boleh dinyatakan bahwa "Allah dan Nabi-Nya telah mengatakannya" Kemudian *qiyas* itu *fardlu kifayah*, yang menjadi *fardlu 'ain* atas mujtahid yang membutuhkannya.

[74] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 497

URAIAN PENUTUP

Dalam uraian penutup ini, terdapat beberapa poin pembahasan sebagai penghujung tentang qiyas. Secara berurutan terpapar dalam sub-sub bab berikut ini.

QIYAS MERUPAKAN BAGIAN DARI AGAMA

Menurut pendapat *ashab,* qiyas adalah merupakan bagian dari agama. Pendapat ini beralasan bahwa qiyas itu diperintahkan oleh Allah melalui firman-Nya:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (الحشر : ٢)

"Maka ambillah pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan"

Berikut ini skema logis dari penyimpulan di atas:

Muqaddimah sughra	:	Qiyas adalah sesuatu yang diperintahkan
Muqaddimah kubra	:	Sesuatu yang diperintahkan adalah bagian dari agama
Natijah	:	Qiyas adalah bagian dari agama

Dalil dari *muqaddimah sughra* tertera sebagaimana dalam ayat di atas. Sedangkan dalil dari *muqaddimah kubra* adalah sebagai berikut: bahwa agama adalah setiap sesuatu yang dengannya Allah SWT ditaati. Yakni bahwa dengan melakukan sesuatu itu, seseorang dianggap mentaati Allah SWT. Menurut pendapat lain, qiyas bukan merupakan bagian dari agama. Karena yang layak disematkan sebagai bagian dari agama adalah setiap sesuatu yang *tsâbit* (tetap) dan *mustamirr* (berlanjut). Sedangkan qiyas tidaklah demikian, karena terkadang qiyas tidak dibutuhkan. Sehingga, dalam hal ini qiyas tidak *mustamirr* meskipun *tsâbit.*

Pendapat ketiga menengah-nengahi. Bahwa qiyas adalah merupakan bagian dari agama, jika merupakan satu-satunya dalil pemutus permasalan hukum, dikarenakan tidak ada dalil selainnya. Lain halnya jika keberadaan qiyas bukan satu-satunya dalil pemutus hukum, dikarenakan masih ada dalil lain, sehingga keberadaan qiyas tidak dibutuhkan[75].

QIYAS MERUPAKAN BAGIAN DARI USHUL FIQH

Menurut pendapat *ashab*, qiyas merupakan bagian dari ushul fiqh, sebagaimana dimaklumi dari definisinya. Pendapat lain, bukan merupakan bagian dari ushul fiqh. Karena qiyas disebutkan dalam kitab-kitab ushul fiqh karena tujuan para pakar ushul dalam mengukuhkan hujjahnya bergantung pada pemaparan qiyas. Pendukung pendapat kedua

[75] *Ibid,* hal. 398 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 440.

ini termasuk Imam Haramain. Beliau mengatakan, karena ushul fiqh adalah dalil-dalil fiqh, sementara dalil hanyalah untuk sesuatu yang memiliki dimensi kebenaran *qath'i* atau pasti. Sedangkan qiyas hanya menunjukkan dimensi kebenaran *dhannî* atau asumsi. Alasan yang dikemukakan Imam Haramain ini ditepis, bahwa qiyas terkadang memiliki dimensi kebenaran *qath'i*. Juga tidak benar jika dalil hanya terkhusus untuk sesuatu yang berdimensi *qath'i* saja[76].

PRODUK QIYAS MERUPAKAN AGAMA / SYARIAT ALLAH

Produk qiyas, yakni hukum dari *maqîs* (obyek masalah yang diqiyaskan) boleh kita sebut sebagai "agama Allah dan Rasul-Nya" atau "syari'at Allah dan Rasul-Nya". Akan tetapi tidak boleh kita katakan "perkataan Allah" atau "perkataan Rasulullah". Karena produk qiyas adalah hasil *istinbâth*, bukan *nash*.

HUKUM AKTIVITAS *QIYAS*

Bahwa aktivitas qiyas adalah *fardlu kifayah* yang harus dijalankan oleh salah seorang dari mujtahid jika orang-orang *muqallid* tengah membutuhkannya, yakni tatkala mereka membutuhkan solusi hukum, dan hanya qiyas jalan keluarnya. Maka dalam hal ini, salah seorang mujtahid harus segera melakukan aktivitas qiyas untuk menjawab kebutuhan masyarakat *muqallid*. Aktivitas qiyas menjadi *fardlu 'ain* jika seorang mujtahid dihadapkan pada sebuah masalah hukum, dan dia tidak menemukan dalil selain qiyas.

وَهُوَ جَلِيٌّ مَا قُطِعَ فِيْهِ بِنَفْيِ الْفَارِقِ أَوْ قَرُبَ مِنْهُ، وَخَفِيٌّ بِخِلَافِهِ وَقِيْلَ فِيْهِمَا غَيْرُ ذَلِكَ
وَقِيَاسُ الْعِلَّةِ مَا صَرَّحَ فِيْهِ بِهَا
وَقِيَاسُ الدِّلَالَةِ مَا جُمِعَ فِيْهِ بِلَازِمِهَا فَأَثَرِهَا فَحُكْمِهَا
وَالْقِيَاسُ فِي مَعْنَى الْأَصْلِ الْجَمْعُ بِنَفْيِ الْفَارِقِ

Qiyas terbagi dalam *qiyas qiyas jali*, yaitu *qiyas* yang dipastikan ketiadaan pembeda, atau *qiyas* yang mendekati hal tersebut. Sedangkan *qiyas khafî* adalah kebalikan *qiyas jalî*. Beberapa versi lain dikatakan (dalam definisi *qiyas jalî* dan *khafî*).
Qiyas *'illat* adalah *qiyas* yang *'illat* di dalamnya dijelaskan secara tersurat. Dan *qiyas dalâlah* adalah qiyas yang dihimpun di dalamnya hal yang menjadi kelaziman dari *'illat*, lalu dampaknya, lalu hukumnya.
Dan, qiyas dalam makna asal adalah menghimpun kesamaan dengan mengabaikan pembeda.

[76] *Ibid*, hal. 398 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 440.

PEMBAGIAN QIYAS

A. Berdasar kuat lemahnya qiyas : qiyas *jaliy*, qiyas *khafiy* dan qiyas *wâdlih*

Berdasar kuat lemahnya, qiyas terbagi menjadi *qiyas jaliy dan qiyas khafiy*. *Qiyas jaliy* didefinisikan dengan salah satu dari dua pengertian berikut:

1. *Qiyas* yang dapat dipastikan tidak adanya *fâriq* (pembeda antara *ashl* dan *far'u*). Yakni, faktor pembeda dapat dipastikan terabaikan. Maksudnya, faktor pembeda dapat dipastikan tidak akan mempengaruhi terhadap kesamaan hukum antara *ashl* dan *far'u*.
   Contoh: peng-qiyasan budak perempuan terhadap budak laki-laki dalam ketentuan hukum *sirâyah*. *Sirâyah* adalah menjalarnya status kemerdekaan budak akibat pemerdekaan oleh salah satu pemiliknya. Kejelasannya adalah sebagai berikut: Seorang budak dimiliki oleh dua orang (misalnya, atau lebih) dalam sebuah persekuan kepemilikan. Tatkala salah seorang pemiliknya (misalkan A) memerdekakannya, sedangkan pemilik yang lain (misalkan B) tidak memerdekakannya, maka si budak merdeka sebatas kadar kepemilikan A yang memerdekakannya. Adapun sisanya (yakni kadar kepemilikan B yang tidak memerdekakannya) tidak ikut merdeka. Akan tetapi jika A adalah orang kaya (yakni memiliki harta sekadar uang yang bisa untuk menebus harga dari sisa kepemilikan atas budak yang dimiliki B), maka A wajib menebusnya dari B dan si budak merdeka secara penuh. Dan hak kewarisan *walâ'* ada pada A. Ketentuan ini tercantum dalam sebuah hadis yang secara tekstual menggunakan redaksi *'abd* (budak laki-laki). Kemudian, budak perempuan (*amat*), ketentuan hukumnya disamakan. Faktor pembeda berupa jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan, dipastikan tidak mempengaruhi terhadap kesamaan hukum di antara keduanya dalam ketentuan *sirâyah*.
2. Qiyas yang keberadaan *fâriq*-nya memiliki peluang kemungkinan yang lemah. Artinya, keberadaan faktor pembeda antara *ashl* dan *far'u* kecil kemungkinan mempengaruhi kesamaan hukum antara *ashl* dan *far'u*.
   Contoh: peng-qiyasan hewan ternak yang buta terhadap hewan ternak yang kabur pandangan matanya, dalam hal ketidakabsahan sebagai hewan kurban.

Sedangkan *qiyas khafiy* adalah qiyas yang bukan kategori *qiyas jaliy*. Yakni qiyas yang pengaruh hukum oleh faktor pembeda di dalamnya memiliki peluang kemungkinan yang kuat.

Contoh: peng-qiyasan pembunuhan dengan benda berat terhadap pembunuhan dengan benda tajam, dalam hal kewajiban *qishash*. Imam Abu Hanifah menyatakan bahwa tidak ada *qishash* dalam pembunuhan dengan benda berat.

Tentang pengertian *qiyas jaliy* dan *qiyas khafiy*, terdapat alternatif pendapat yang lain. Di antaranya sebagai berikut:

- *Qiyas jaliy* diartikan sebagaimana pengertian pada pendapat terdahulu, yakni qiyas yang dapat dipastikan tidak adanya *fâriq*; atau qiyas yang keberadaan *fâriq*-nya memiliki peluang kemungkinan yang lemah. Sedangkan *qiyas khafiy* adalah *qiyas syabah*. Pendapat ini menambahkan bentuk qiyas yang lain, yakni *qiyas wâdlih*, yakni qiyas yang berada di antara *qiyas jaliy* dan *qiyas khafiy*.
- *Qiyas jaliy* adalah qiyas *aulawiy*, seperti peng-qiyasan pemukulan orang tua terhadap perkataan kotor (*ta'fif*); *Qiyas wâdlih* adalah *qiyas musâwi*, seperti peng-qiyasan pembakaran harta anak yatim terhadap memakan harta mereka; Sedangkan *qiyas khafiy* adalah *qiyas adwan*, seperti peng-qiyasan apel terhadap gandum *burr* dalam status *ribawi*.

Berdasarkan versi pendapat pertama, pengertian *qiyas jaliy* mencakup pada *qiyas aulawi* dan *musâwi*.

B. Berdasarkan *'illat* : qiyas *'illat*, qiyas *dalâlah* dan qiyas *fî ma'nal ashl*

Selanjutnya, berdasarkan *'illat*-nya, qiyas terbagi dalam tiga kategori, yakni *qiyas 'illat, qiyas dalâlah dan qiyas fî ma'nal ashl*. Karena, dalam qiyas adakalanya disebutkan *jâmi'* (pemersatu) atau disebutkan *ilghâ' al-fâriq* (pengabaian *fâriq*/pembeda). Yang kedua disebut *qiyas fî ma'nal ashl*. Sedang yang pertama, jika *jâmi'* yang disebutkan adalah *'illat*, maka ini disebut *qiyas 'illat*. Atau jika *jâmi'* yang disebutkan adalah hal-hal sebagai berikut secara berurutan: kelaziman (keniscayaan) dari *'illat*, atau dampak dari *'illat*, atau hukum dari *'illat*, maka ini disebut *qiyas dalâlah*. Berikut ini penjelasannya:

1. *Qiyas 'illat*

Qiyas 'illat adalah qiyas yang disebutkan keberadaan *'illat*-nya. Maksudnya, bahwa yang bertindak sebagai *jâmi'* dalam qiyas tersebut adalah *'illat* itu sendiri, bukan kelaziman *'illat*, dampak, atau hukumnya.

Contoh:

"*Nabidz* (minuman dari perasan selain anggur) itu haram, sebagaimana *khamr* (minuman dari perasan anggur), karena memabukkan"

Dalam ungkapan di atas, disebutkan *'illat*-nya secara eksplisit, yakni ungkapan "memabukkan".

2. *Qiyas dalâlah*

Qiyas dalâlah adalah qiyas yang di dalamnya disebutkan salah satu dari beberapa hal berikut secara berurutan: kelaziman (keniscayaan) *'illat*, atau dampaknya, atau hukumnya.

Contoh *qiyas dalâlah* yang disebutkan kelaziman *'illat*:

"*Nabidz* itu haram, sebagaimana *khamr*, dengan *jâmi'* berupa adanya aroma menyengat"

'Illat dalam qiyas di atas adalah "memabukkan". Akan tetapi dalam ungkapan di atas, *'illat* tersebut tidak disebutkan secara eksplisit. Yang disebutkan justru sesuatu yang menjadi kelaziman dari *'illat*, sebagai *jâmi'*-nya, yakni ungkapan "aroma menyengat". Aroma menyengat adalah kelaziman atau keniscayaan dari "memabukkan". Karena setiap minuman memabukkan pastilah memiliki aroma menyengat.

Contoh *qiyas dalâlah* yang disebutkan kelaziman *'illat*:

"Pembunuhan dengan benda berat mengharuskan adanya *qishâsh*, sebagaimana pembunuhan dengan benda tajam, dengan *jâmi'* berupa dosa".

'Illat dalam qiyas di atas adalah "pembunuhan dengan kesengajaan dan kesewenang-wenangan". Akan tetapi dalam ungkapan di atas, *'illat* tersebut tidak disebutkan secara eksplisit. Yang disebutkan justru sesuatu yang menjadi dampak dari *'illat*, sebagai *jâmi'*-nya, yakni ungkapan "dosa". Dosa adalah dampak dari "pembunuhan dengan kesengajaan dan kesewenang-wenangan".

Contoh *qiyas dalâlah* yang disebutkan hukum *'illat*:

"Tangan beberapa orang harus dipotong akibat mereka memotong tangan satu orang, sebagaimana beberapa orang harus dibunuh akibat mereka membunuh satu orang, dengan *jâmi'* berupa adanya kewajiban *diyat* atas mereka, tatkala hal tersebut dilakukan tanpa unsur kesengajaan."

'Illat dalam qiyas di atas adalah "tindakan pemotongan" untuk kasus pertama (*maqîs*) dan "tindakan pembunuhan" untuk kasus kedua (*maqîs 'alaih*). Akan tetapi dalam ungkapan di atas, *'illat* tersebut tidak disebutkan secara eksplisit. Yang disebutkan justru sesuatu yang menjadi hukum dari *'illat*, sebagai *jâmi'*-nya, yakni ungkapan "kewajiban *diyat*". Kewajiban diyat adalah hukum dari "tindakan pemotongan" atau "tindakan pembunuhan" yang keduanya tanpa disertai unsur kesengajaan.

Disebut qiyas dalâlah, karena sesuatu yang disebutkan dalam qiyas ini sebagai *jâmi'*, meski bukan berupa *'illat*, akan tetapi dapat menunjukkan pada *'illat.*

3. *Qiyas fî ma'nal ashl*

Qiyas fî ma'nal ashl adalah menghimpun *ashl* dan *far'u* dengan meniadakan *fâriq*. Dinamakan demikian karena *far'u* dalam qiyas ini tak ubahnya seperti *ashl*, karena ketiadaan *fâriq* di antara keduanya[77]. Qiyas in juga dinamakan *qiyas jaliy*, atau *ilghâ' al-fâriq*.

Contoh:

Kencing di wadah, lalu menuangkannya dalam air yang diam; Ini diqiyaskan terhadap kencing di air yang diam, dalam hal sama-sama merupakan hal yang terlarang. Tentang kencing di air yang diam, hadis Rasulullah menjelaskan pelarangan hal ini, sebagaimana hadis riwayat Muslim dari Jabir ra. Sedangkan kencing di wadah lalu menuangkannya dalam air yang diam, memiliki dampak yang tak beda, sehingga dalam hukumnya juga sama-sama terlarang.

---

[77] Dalam Hasyiah al-'Athar disebutkan, penamaan dalam qiyas ini adalah sebuah istilah. Akan tetapi, ada baiknya mengkaji makna ungkapan ini sebelum dijadikan sebagai nama, agar tampak adanya keserasian. Kata sandang *"fî"* bermakna *sababiyyah*, dan lafadh *"ma'na"* merujuk pada arti hikmah. Sehingga *al-qiyâs fî ma'nal ashl* artinya adalah qiyas yang disebabkan oleh adanya hikmah dari ashl yang ada pada *far'u*. Karena keberadaan hikmah dalam *far'u* menimbulkan dugaan keberadaan *'illat* di dalamnya. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar vol II hal. 381

KITAB KELIMA ; PENGGALIAN DALIL

الْكِتَابُ الخَامِسُ فِي الاِسْتِدْلاَلُ

وَهُوَ دَلِيْلٌ لَيْسَ بِنَصٍّ وَلَا إِجْمَاعٍ وَلَا قِيَاسٍ شَرْعِيٍّ فَدَخَلَ قَطْعًا الاِقْتِرَانِيْ وَالْإِسْتِثْنَائِيْ وَقَوْلُهُمْ الدَّلِيْلُ يَقْتَضِيْ أَنْ لَا يَكُوْنَ كَذَا خُوْلِفَ فِيْ كَذَا لِمَعْنًى مَفْقُوْدٍ فِيْ صُوْرَةِ النِّزَاعِ فَتَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ	*Istidlâl* adalah dalil yang bukan berupa *nash*, bukan ijma', dan bukan pula qiyas *syar'i.* Maka yang secara pasti masuk dalam kategori *istidlâl* adalah *qiyas iqtirânî*, dan *qiyas istitsnâ'i.* (Dan secara pasti termasuk *istidlal*), ucapan ulama; "dalil menuntut sebuah perkara tidak dihukumi semacam ini, yang ditentang dalam kasus demikian, karena terdapat sifat yang tidak ada dalam kasus yang diperdebatkan", maka kasus yang diperdebatkan tetap dalam hukum asalnya.
وَفِي الْأَصَحِّ قِيَاسُ الْعَكْسِ وَعَدَمِ وُجْدَانِ دَلِيْلِ الْحُكْمِ كَقَوْلِنَا الْحُكْمُ يَسْتَدْعِيْ دَلِيْلًا وَإِلَّا لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْغَافِلِ وَلَا دَلِيْلَ بِالسَّبْرِ أَوِ الْأَصْلِ	(Dan termasuk *istidlâl*) menurut pendapat *ashah* adalah *qiyas 'aks,* dan tidak ditemukannya dalil dari hukum, seperti perkataan kita; "Sebuah hukum mengharuskan adanya dalil. Jika tidak, pastilah terjadi pembebanan terhadap orang yang lupa. Dan, tidak ada dalil setelah diteliti, atau berdasarkan keasalan"
لَا قَوْلُهُمْ وُجِدَ الْمُقْتَضِى أَوِ الْمَانِعُ أَوْ فُقِدَ الشَّرْطُ مُجْمَلًا	Namun (tidak termasuk *istidlâl*), perkataan para pakar fiqh, "Telah ditemukan penyebab (*muqtadlî*), atau penghalang (*mâni'*), atau tidak ditemukan syarat"; manakala bersifat *mujmal.*

Syaikhul islam, Zakariya Al-Anshari mengatakan, bahwa *istidlâl* secara bahasa memiliki arti mencari dalil. Dan secara *urf* disampaikan dengan pengartian menegakkan dalil secara mutlak, baik berupa nash, ijma' atau dalil yang lain. Juga diartikan satu macam khusus dari bentuk dalil". Pemaknaan terakhir ini yang dikehendaki dalam pembahasan sekarang[1].

Selanjutnya *istidlal* didefinisikan dengan ungkapan berikut : "Dalil yang bukan *nash* (Al-Qur'an dan as-Sunnah), bukan ijma' dan bukan qiyas *syar'i*". Hal-hal yang termasuk dalam kategori *istidlâl* adalah sebagai berikut:

[1] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 382

1. Qiyas *iqtirâniy* dan qiyas *istitsnâ-iy*

Dua bentuk qiyas ini adalah merupakan *qiyas manthiqiy. Qiyas manthiqiy* adalah ucapan yang tersusun dari pernyataan-pernyataan, yang jika diakui kebenarannya, pastilah dengan sendirinya akan berkonsekwensi pada ucapan yang lain (yakni kesimpulan). Sesuatu yang menjadi konsekwensi (*al-lâzim*) tersebut (yakni *natîjah* atau *naqîdl*-nya), jika disebutkan dalam qiyas secara *fa'li* (tekstual, eksplisit), maka disebut *qiyas istitsnâ-iy*. Dan jika penyebutannya hanya secara *quwwah* (makna kandungan, implisit) saja maka disebut *qiyas iqtirâniy*.

Contoh *qiyas iqtirâniy*;

Muqaddimah 1	كُلُّ نَبِيذٍ مُسْكِرٌ Setiap *nabîdz* adalah sesuatu yang memabukkan
Muqaddimah 2	وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ Dan setiap sesuatu yang memabukkan itu haram
Natijah	كُلُّ نَبِيذٍ حَرَامٌ Setiap *nabîdz* itu haram

Bentuk qiyas ini dinamakan *qiyas iqtirâniy* karena berbarengannya semua komponennya. Yakni, bahwa komponen-komponen dalam qiyas, mulai *muqaddimah-muqaddimah* hingga *natîjah*, semuanya bersambung, tanpa dipisah oleh huruf *istitsnâ'*.

Contoh *qiyas istitsnâ-iy* (yang disebutkan *natijah*-nya)

Muqaddimah 1	إِنْ كَانَ النَّبِيذُ مُسْكِرًا فَهُوَ حَرَامٌ Jika *nabîdz* itu memabukkan, maka *nabîdz* itu haram
Muqaddimah 2	لَكِنَّهُ مُسْكِرٌ Akan tetapi *nabîdz* itu memabukkan
Natijah	فَهُوَ حَرَامٌ Maka *nabîdz* itu haram

Contoh *qiyas istitsnâ-iy* (yang disebutkan *naqîdl* dari *natijah*-nya)

Muqaddimah 1	إِنْ كَانَ النَّبِيذُ مُبَاحًا فَهُوَ لَيْسَ بِمُسْكِرٍ Jika *nabîdz* itu mubah, maka *nabîdz* itu tidak memabukkan
Muqaddimah 2	لَكِنَّهُ مُسْكِرٌ Akan tetapi *nabîdz* itu memabukkan
Natijah	فَهُوَ لَيْسَ بِمُبَاحٍ Maka *nabîdz* itu tidak mubah

Bentuk qiyas ini dinamakan *qiyas istitsnâ'iy* karena terdapat huruf *istitsnâ'* (untuk pengecualian) yakni lafadh لَكِنْ (bermakna "akan tetapi").

2. *Al-Bâqiy*

Penamaan "*al-bâqiy*"untuk bentuk *istidlâl* ini diungkapkan oleh Imam As-Suyûthi dalam *Al-Kaukabus Sâthi*[2]. Bentuk *istidlâl* dimaksud adalah ungkapan berikut: "Dalil menuntut sebuah perkara tidak dihukumi semacam ini, yang ditentang dalam kasus demikian, karena terdapat sifat yang tidak ada dalam kasus yang diperdebatkan. Maka kasus yang diperdebatkan ini tetap dalam hukum semula sebagaimana dalil menunjukkannya".

Contoh: Dalil menuntut bahwa menikahnya perempuan tidak dihukumi boleh secara mutlak (baik menikahkan dirinya sendiri, ataupun dinikahkan oleh walinya). Karena dalam menikah, seorang perempuan direndahkan dengan disetubuhi oleh lelaki dan dengan hal-hal lainnya, dimana hal ini ditolak secara konsep kemanusiaan, karena kemuliaan manusia yang ditetapkan dalam dalil-dalil Al-Qur'an. Akan tetapi ketidakbolehan ini ditentang dalam kasus perempuan yang dinikahkan oleh walinya, dengan alasan bahwa sang wali memiliki akal sempurna mempertimbangkan kemaslahatan pada diri perempuan asuhannya untuk dinikahkan. Alasan ini tidak ditemukan dalam kasus yang diperdebatkan, yakni perempuan yang menikahkan dirinya sendiri. Karena keterbatasan akal perempuan untuk menimbang kemaslahatan dirinya dalam menikah. Sehingga, kasus perempuan menikahkan dirinya sendiri, tetap dalam hukum semula sebagaimana ditunjukkan dalil, yakni tidak boleh.

3. Qiyas *'aks*

Yakni penetapan *'aks* (kebalikan) dari hukum sesuatu pada sesamanya, karena saling berkebalikan dalam *'illat*-nya. Menurut pendapat *ashab, qiyas 'aks* termasuk *istidlal.* Pendapat lain, *qiyas 'aks* bukan termasuk dalil, seperti diriwayatkn dari kalangan *ashhâb* Syafi'iyyah.

Contoh: hadis riwayat Muslim, bahwa seorang shahabat bertanya, "Apakah seseorang yang memenuhi syahwatnya (dalam sesuatu yang halal) bisa mendapatkan pahala?" Rasul menjawab, "Bagaimana menurut kalian, andaikan orang itu meletakkan syahwatnya dalam sesuatu yang haram, bukankah dia mendapatkan dosa?" Berdasarkan hadis di atas, jika seseorang menyalurkan syahwatnya dalam sesuatu yang haram akan

[2] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 444

mendapatkan dosa, tentu saja sebaliknya, takala dia menyalurkan syahwatnya dalam sesuatu yang halal, pastilah juga akan mendapatkan pahala.

4. Tidak ditemukannya dalil hukum

Setelah berupaya maksimal dalam melakukan penelitian, mujtahid tidak menjumpai dalil. Tidak dijumpainya dalil semacam ini merupakan dalil atas ketiadaan hukum. Pendapat lain, hal ini bukan dalil, karena tidak dijumpainya dalil tidak begitu saja menyimpulkan ketiadaan hukum.

Contoh : ucapan kita pada lawan debat: "Sebuah hukum mengharuskan adanya dalil, jika tidak, maka sama halnya dengan memberikan beban taklif kepada orang lupa. Sementara, tidak ada dalil yang mendasari hukum yang kamu klaim, setelah diteliti, atau berdasar kesimpulan hukum keasalan"

Selain empat hal di atas, termasuk dalam kategori *istidlâl* adalah *istiqra', istisshhab, istihsan,* pendapat shahabat, dan ilham. Dan masing-masing akan disendirikan pembahasannya, karena terdapat perincian, silang pendapat yang kuat, dan sebagian memiliki pembahasan yang lebar.

Selanjutnya ada beberapa hal yang tida masuk kategori *istidlal* menurut pendapat *ashab.* Di antaranya, ucapan pakar fiqh; "Ditemukan *muqtadlî*, atau ada *mâni'* (penghalang), atau tidak ada syarat". Beberapa hal ini tidak termasuk *istidlal* manakala berbentuk *mujmal* (global), dan tidak disebut dalil, akan tetapi sekedar klaim dalil. Akan bisa menjadi dalil jika pemaparnya menjelaskan bentuk *muqtadlî* yang mana, atau bentuk mâni' yang bagaimana, atau syarat mana yang tidak terpenuhi. Tentang *muqtadlî* dan *mâni'*, harus dibuktikan wujud keberadaannya, sedangkan tentang syarat, tidak perlu pembuktian ketiadaannya, karena telah sesuai dengan hukum keasalan (yakni bahwa hukum asal adalah tidak adanya sesuatu).

Pendapat kedua, termasuk *istidlal.* Pendapat ini diunggulkan oleh pengarang *Jam'ul Jawâmi'.* Dalam arti, ditemukan *muqtadlî* menjadi dalil dari adanya hukum, dan adanya *mâni'* (penghalang) atau tidak ada syarat menjadi dalil dari tidak adanya hukum.

Pendapat ketiga, disebut dalil, namun bukan termasuk *istidlal,* apabila ditetapkan berdasarkan nash, ijma' atau qiyas. Jika tidak demikian, maka termasuk *istidlal*[3].

---

[3] Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul, hal. 502.

مَسْأَلَةُ :الِاسْتِقْرَاءِ بِالْجُزْئِيِّ عَلَى الْكُلِّيِّ إِنْ كَانَ تَامًّا فَقَطْعِيٌّ عِنْدَ الْأَكْثَرِ أَوْ نَاقِصًا فَظَنِّيٌّ وَيُسَمَّى إِلْحَاقَ الْفَرْدِ بِالْأَغْلَبِ	**Permasalahan** : pengamatan atas perkara *juz'iy* untuk menetapkan hukum atas perkara *kulli,* jika berbentuk *tamm* (sempurna), adalah dalil *qath'iy* menurut mayoritas ulama'. Atau berbentuk *naqîsh* (kurang, tidak sempurna), maka statusnya *dhanniy*. Dan ini dinamakan *ilhâqul fardi bil aghlab.*

TENTANG *ISTIQRÂ'* (LOGIKA INDUKTIF)

Istiqrâ' adalah pengamatan atas unit-unit permasalahan secara khusus, kemudian menetapkan kesimpulannya pada permasalahan secara umum atau keseluruhan. *Istiqrâ'* serupa dengan metode berpikir secara induktif.

Contoh sederhana:

Jika "Zaid", "Umar" dan "Bakar" adalah *juz'iy* atau unit-unit permasalahan khusus dari *kulliy* atau permasalahan umum yang berupa "santri Ponpes Al-Barokah", maka pola berpikir model *istiqrâ'* adalah sebagai berikut:

- Zaid mendapatkan nilai ulangan 100
- Umar mendapatkan nilai ulangan 100
- Bakar mendapatkan nilai ulangan 100

Dari hasil pengamatan pada Zaid, Umar dan Bakar ini, kemudian disimpulkan:

"Bahwa Santri Ponpes Al-Barokah mendapatkan nilai ulangan bagus"

Istiqrâ' terbagi dalam dua bagian, *istiqrâ' tâmm* (sempurna) dan *istiqrâ' nâqish* (kurang, tidak sempurna). *Istiqrâ' tâmm*, berarti bahwa pengamatan atau penelitian dilakukan pada semua unit / *juz'iy* di bawah cakupan *kulliy.* Dalam konteks contoh di atas, penelitian dilakukan pada semua anak yang menjadi santri Ponpes Al-Barokah. Sedangkan dalam *istiqrâ' nâqish,* obyek pengamatan hanya sampel, tidak keseluruhan santri Ponpes Al-Barokah.

Dalam konteks *istidlâl* dalam ushul fiqh, *istiqrâ' tâmm* adalah pengamatan pada semua perkara *juz'iy* di bawah cakupan perkara *kulliy,* kecuali permasalahan yang sedang diperdebatkan, dan menetapkan hukumnya pada perkara *kulliy* tersebut. Kemudian dengan perantara penetapan hukum pada perkara *kulliy* ini, akhirnya hukum ditetapkan pada permasalahan yang sedang diperdebatkan. *Istiqrâ' tâmm* ini, menurut mayoritas ulama', merupakan dalil yang *qath'iy.* Pendapat lain menyatakan bahwa *istiqrâ' tâmm* bukanlah dalil *qath'iy,* karena ada kemungkinan permasalahan yang diperdebatkan tersebut berbeda hukumnya dengan

permasalahan lain yang menjadi *juz* dari *kullî*, meski kemungkinannya kecil. Pendapat pertama menyanggah, bahwa kemungkinan kecil ini sama halnya dengan tidak ada.

Sedangkan *istiqrâ' nâqish* berarti bahwa pengamatan atau penelitian dilakukan pada mayoritas perkara *juz'iy* (unit) di bawah cakupan perkara *kulliy*, yang bukan merupakan permasalahan yang sedang diperdebatkan. *Istiqrâ' nâqish* ini merupakan dalil *dhannîy*, karena ada kemungkinan bahwa *juz'iy* yang tidak menjadi obyek pengamatan memiliki hukum berbeda. *Istiqrâ' nâqish* ini juga dinamakan *ilhâqul fardi bil aghlab* (menyamakan satu dengan kebanyakan)[4].

مَسْأَلَةٌ : الأَصَحُّ أَنَّ اسْتِصْحَابَ الْعَدَمِ الأَصْلِيِّ وَالْعُمُوْمِ أَوِ النَّصِّ وَمَا دَلَّ الشَّرْعُ عَلَى ثُبُوْتِهِ لِوُجُوْدِ سَبَبِهِ إِلَى وُرُوْدِ الْمُغَيِّرِ حُجَّةٌ إِلَّا إِنْ عَارَضَهُ ظَاهِرٌ غَالِبٌ ذُوْ سَبَبٍ ظَنٍّ أَنَّهُ أَقْوَى فَيُقَدَّمُ كَبَوْلٍ وَقَعَ فِي مَاءٍ كَثِيْرٍ فَوُجِدَ مُتَغَيِّرًا وَاحْتَمَلَ تَغَيُّرُهُ بِهِ وَقَرُبَ الْعَهْدُ

Permasalahan: pendapat *ashah,* bahwa *istishhâb* (keberlanjutan) atas ketiadaan yang asal, *istishhâb* atas keumuman atau *nash*, dan *istishhâb* atas sesuatu yang ketetapannya ditunjukkan syara' karena wujud sebabnya, hingga datangnya pengubah, adalah *hujjah.* Kecuali jika ditentang oleh dalil *dhâhir* yang *ghâlib* dan memiliki sebab, serta diduga lebih kuat, maka *dhahir* ini didahulukan (dari hukum asal). Seperti air kencing yang jatuh ke dalam air yang banyak, lalu air tersebut ditemukan berubah, dan dimungkinkan perubahan itu karena air kencing, serta dekatnya waktu tidak adanya perubahan.

وَلَا يُحْتَجُ بِاسْتِصْحَابِ حَالِ الْإِجْمَاعِ فِيْ مَحَلِّ الْخِلَافِ فَالِاسْتِصْحَابُ ثُبُوْتُ أَمْرٍ فِي الثَّانِيْ لِثُبُوْتِهِ فِي الْأَوَّلِ لِفَقْدِ مَا يَصْلُحُ لِلتَّغْيِيْرِ

(Pendapat *ashah*), *istishhâb* terhadap keadaan ijma' dalam permasalahan *khilaf* (yang diperdebatkan), tidak dapat dijadikan *hujjah.* Sehingga *istishhâb* adalah tetapnya sesuatu di masa kedua, karena tetap di masa pertama, karena tidak adanya perkara yang layak untuk mengubahnya.

أَمَّا ثُبُوْتُهُ فِي الْأَوَّلِ فَمَقْلُوْبٌ وَقَدْ يُقَالُ فِيْهِ لَوْ لَمْ يَكُنِ الثَّابِتُ الْيَوْمَ ثَابِتًا أَمْسِ لَكَانَ غَيْرُ ثَابِتٍ فَيَقْضِي

Adapun tetapnya sesuatu di masa pertama (karena tetap di masa kedua), maka disebut *istishhâb maqlûb.* Terkadang dikatakan dalam *istishhâb maqlûb*; "Andaikan sesuatu yang tetap pada hari ini tidak tetap pada masa kemarin, maka pastilah sesuatu itu tidak

---

[4] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 503 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 386

اسْتِصْحَابُ أَمْسِ بِأَنَّهُ الْيَوْمَ غَيْرُ ثَابِتٍ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ ثَابِتٌ	tetap kemarin. Dan *istishhâb* pada hari kemarin berkonsekwensi bahwa sesuatu itu pada saat sekarang tidaklah tetap. Dan kenyataannya tidak demikian. Maka nalar ini menunjukkan sesuatu itu juga tetap kemarin.

TENTANG *ISTISHHÂB*

Istishhâb secara bahasa berarti *thalab al-mushâhabah* (tuntutan untuk bersama). Sedangkan secara istilah, terdapat beberapa definisi *istishhâb* berdasarkan beberapa bentuknya. Secara umum, istilah *istishhâb* merujuk pada makna keberlanjutan status sesuatu. Bentuk *istidlâl* ini populer digunakan oleh kalangan ulama' Syafi'iyyah, tidak bagi kalangan ulama' Hanafiyyah. Karenanya, untuk lebih tepat dalam memetakan khilafiyah para ulama', berikut ini penjelasan tentang bentuk-bentuk *istishhâb*

Ada sejumlah bentuk *istishhâb*, yang legalitas penggunaannya sebagai argumentasi mengundang ragam pendapat di antara para ulama'. Berikut ini dipaparkan macam-macam bentuk *istishhâb* :

1. *Istishhâb al-'adam al-ashliy*, atau *istishhâb* terhadap hukum asal ketiadaan. Yakni menganggap tidak ada terhadap sesuatu yang ditiadakan oleh akal, dan tidak ditetapkan oleh syara'. Hingga dijumpai perkara yang menjadikannya berubah, berupa penetapan syara' atas sesuatu yang ditiadakan oleh akal. Seperti kewajiban puasa Rajab, syara' tidak menetapkannya, sedangkan akal meniadakannya. Karena hukum keasalan adalah terbebasnya manusia dari beban kewajiban apapun, hingga terdapat dalil yang mewajibkannya. Hukum "ketiadaan kewajiban" dalam puasa Rajab yang telah disimpulkan oleh akal, dianggap berlanjut (*istishhâb*) hingga dijumpai hukum yang menjelaskan kewajiban puasa tersebut.
2. *Istishhâb* terhadap keumuman, hingga ada dalil yang men-*takhshîsh*, atau *istishhâb* terhadap terapan *nash,* hingga ada dalil yang me-*nasakh*.
3. *Istishhâb* terhadap sebuah hukum yang penetapannya ditunjukkan oleh syara' karena adanya sebab. Hingga adanya sebab baru yang menuntut hilangnya hukum yang penetapannya ditunjukkan oleh syara'. Seperti, bahwa status kepemilikan muncul karena terjadinya pembelian, adanya beban tanggung jawab (*dzimmah*) karena adanya transaksi *qardlu* (hutang piutang); Status kepemilikan dianggap berlanjut selama tidak diketahui adanya pemindahtanganan, demikian

pula beban tanggung jawab dianggap berlanjut selama tidak diketahui adanya pelunasan.

Dalam menyikapi ketiga bentuk *istishhâb* ini, para ulama' berbeda pendapat.

1) Secara mutlak merupakan hujjah (pendapat ulama' Syafi'iyyah). Pendapat ini adalah versi *ashah.*
2) Secara mutlak bukan hujjah (pendapat sebagian *mutakallimîn*, pendapat ulama' Hanafiyyah sebagaimana keterangan Imam Ar-Razi)
3) Bentuk ketiga dari *istishhab* di atas merupakan hujjah untuk membiarkan sesuatu tetap pada keadaan sebelumnya, bukan untuk menetapkan sesuatu yang sebelumnya tidak ada. Penjelasan ini sama dengan "bahwa *istishhâb* adalah *hujjah* dalam *ad-daf'u* (menolak), bukan dalam *ar-raf'u* (menghilangkan)".

   Contoh: Dalam permasalahan *mafqûd* (orang hilang yang tak diketahui kabarnya, hidup atau mati), *istishhâb* (menganggap berlanjut) pada status hidupnya sebelum menghukuminya mati, berfungsi sebagai hujjah yang *dâfi'* (menolak) dari mewaris hartanya. Akan tetapi *istishhâb* terhadap status hidupnya tidak bisa berfungsi sebagai hujjah yang *râfi'* (menghilangkan), karena *mafqûd* tidak bisa mewaris harta kerabatnya yang meninggal, sebab status hidupnya masih diragukan. Sehingga *istishhâb* tidak bisa menetapkan kepemilikan baru pada *mafqûd*, karena hukum asal adalah ketiadaan kepemilikan terhadap harta kerabatnya.
4) Bentuk ketiga dari *istishhab* di atas merupakan hujjah, dengan syarat tidak berbenturan dengan *dhâhir.* Jika berbenturan, maka yang didahulukan adalah *dhâhir.*

Selanjutnya, berpijak pada pendapat *ashah,* terumuskan kaidah bahwa hukum asal didahulukan dari *dhahir.* Kecuali hukum asal ditentang oleh dalil *dhâhir* yang *ghâlib* dan memiliki sebab, serta diduga lebih kuat dibanding dalil asal, maka *dhahir* ini didahulukan dari hukum asal. Seperti air kencing yang jatuh ke dalam air yang banyak, lalu air tersebut ditemukan berubah, dan dimungkinkan perubahan itu karena air kencing atau karena faktor lain yang tidak mempengaruhi kesucian air, seperti diam yang lama. Serta jarak waktu antara terjadinya perubahan dan sebelum adanya perubahan (sebelum terkena air kencing) hanya sebentar. Maka air dihukumi najis. Karena hukum asal berupa kesucian air

ditentang oleh kenajisan yang *dhahir* dan *ghalib,* serta memiliki sebab yang yang diduga lebih kuat dibanding hukum asal[5].

ISTISHHÂB TERHADAP KONDISI OBYEK IJMA'

Menurut pendapat *ashah*, *istishhâb* terhadap kondisi obyek ijma' dalam permasalahan *khilaf* (yang diperselisihkan), tidak dapat dijadikan *hujjah*. Yakni, dalam sebuah kondisi, disepakati sebuah hukum melalui ijma', lalu kondisi berubah sehingga terjadi perbedaan pendapat. *Istishhâb* berupaya mempertahankan hukum yang telah disepakati dalam ijma' meski kondisi telah berubah. Pendapat lain, dapat dijadikan *hujjah.*
Contoh: sesuatu yang keluar dari selain dua jalan (saluran depan dan belakang) menurut kita kalangan Syafi'iyyah, tidak membatalkan wudlu. Hukum ini berdasar *istishhâb* (keberlanjutan) terhadap keadaan sebelum keluarnya sesuatu tersebut, yakni tetapnya wudhu (tidak batal), dimana hukum ini disepakati melalui ijma'.

ANTARA *ISTISHHÂB* DAN *ISTISHHÂB MAQLÛB*

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa definisi *istishhâb* adalah tetapnya sesuatu di masa kedua, karena tetap di masa pertama, sebab tidak adanya perkara yang layak untuk mengubahnya. Sehingga menurut kalangan Syafi'iyyah, harta dua puluh dinar dalam keadaan berkurang, namun laku sebagaimana yang sempurna, yang sudah mencapai satu tahun, tidak dibebani zakat. Karena berdasar *istishhâb* (melanjutkan) hukum tidak terbebani zakat yang ada sebelum mencapai satu tahun, terhadap keadaan setelah masuk satu tahun.

Sedangkan kebalikannya, yakni tetapnya sesuatu di zaman pertama karena menetap di zaman kedua, disebut dengan *istishhâb maqlûb* atau *istishhâb* terbalik[6]. Seperti diungkapkan: "Takaran yang ada saat sekarang ini adalah sama seperti takaran pada masa Rasulullah saw., dengan melalui pola nalar *istishhâb maqlûb*, yakni dengan menerapkan

---

[5] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 505

[6] Imam Taqiyyuddîn As-Subuki menyatakan bahwa para ulama' Syafi'iyyah mencontohkan hanya satu kasus saja, yakni seseorang (A) yang membeli barang, kemudian datang orang lain (B) yang mengklaim bahwa barang yang dibeli itu adalah miliknya, dengan membawa saksi dengan argumentasi mutlak. Dalam hal ini A bisa meminta ganti rugi ke penjual (C), karena meskipun ada kemungkinan terjadinya pemindahan kepemilikan dari A ke B, akan tetapi kemungkinan ini tidak dianggap. Dengan memberlakukan *istishhâb maqlûb,* dinalarkan bahwa pada saat klaim diajukan, tidak terdapat pemindahan milik dari A ke B. Maka pada saat sebelumnya, pemindahan milik juga tidak terjadi, karena andaikan terjadi pastilah pada saat klaim diajukan, pemindahan milik itu juga terjadi, padahal tidak demikian adanya. Lihat Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal 446.

keberlanjutan keadaan masa sekarang untuk masa yang telah lalu". Untuk memperjelas sisi *istidlâl* dari *istishhâb maqlûb*, terkadang diungkapkan dalih berikut:

> "Andaikan takaran yang ada pada hari ini bukan merupakan takaran yang ada pada hari kemarin, maka pastilah takaran yang ada pada hari ini tidak wujud pada hari kemarin. Dan jika pada hari kemarin tidak wujud, tentunya hari inipun takaran tersebut tidak wujud. Pada kenyataannya, pada hari ini takaran tersebut wujud. Sehingga takaran yang ada pada hari ini juga merupakan takaran yang ada pada kemarin"[7].

مَسْأَلَةٌ : اَلْمُخْتَارُ أَنَّ النَّافِيَ يُطَالَبُ بِدَلِيْلٍ إِنْ لَمْ يُعْلَمْ النَّفْيُ ضَرُوْرَةً وَإِلاَّ فَلَا	**Permasalahan:** pendapat terpilih, orang yang meniadakan sesuatu dituntut untuk menampilkan dalil, jika ketiadaan sesuatu tersebut tidak diketahui secara *dlarûri*. Jika tidak, maka dia tidak dituntut menampilkan dalil.
وَأَنَّهُ لَا يَجِبُ الْأَخْذُ بِالْأَخَفِّ وَلَا بِالْأَثْقَلِ	Dan (menurut pendapat terpilih), tidak wajib mengambil yang paling ringan, atau yang paling berat.

MENAMPILKAN DALIL DALAM PENIADAAN

Menurut pendapat terpilih, manakala seorang mujtahid mengklaim ketiadaan sesuatu, baik berbentuk ketetapan *'aqliyyat* (rasio), ataupun *syar'iyyah,* maka mujtahid diharuskan membuktikan ketiadaan tersebut dengan dalil. Hal ini selama ketiadaan tersebut diketahui tidak secara *dlarûriy*, misalkan berdimensi pengetahuan *nadhariy*, bersifat dugaan, atau tidak diketahui sama sekali. Karena sebuah pengetahuan yang tidak berdimensi *dlarûriy* selalu multi interpretatif (*isytibah*), sehingga harus ada tuntutan dalil untuk dikaji ulang. Berbeda halnya jika diketahui secara *dlarûriy*, maka dia tidak dituntut untuk menampilkan dalil atas ketiadaan tersebut. Karena dengan demikian, seorang mujtahid tidak mengklaim hal tersebut dari hasil analisa, dan juga sebuah pengetahuan yang berdimensi *dlarûriy* tidak multi interpretatif (*isytibah*) yang membutuhkan dalil untuk dikaji.

Pendapat kedua, tidak dituntut membuktikan ketiadaan tersebut dengan dalil. Pendapat ketiga, dituntut dalil dalam ketetapan *'aqliyyat* (rasio), bukan *syar'iyyah*[8] .

---

[7] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 507
[8] *Ibid,* hal. 508

PENGAMBILAN HUKUM DARI YANG PALING MINIMAL

Sebagaimana pernah disinggung dalam pembahasan tentang ijma', bahwa *al-akhdzu bi aqalli mâ qîla* atau pengambilan hukum dari yang paling minimal, adalah sebentuk *istidlâl* yang wajib digunakan.

Contoh: Dalam menentukan *diyat* (denda) yang harus dibayar akibat membunuh kafir *dzimmi*, para ulama' dari kalangan shahabat berbeda pendapat. Sebagian menyatakan bahwa *diyat*-nya seperti *diyat* karena membunuh orang Islam (100 %). Sebagian yang lain berpendapat bahwa *diyat*-nya separuh *diyat* muslim (50 %). Sebagian lainnya mematok besaran *diyat* sepertiga *diyat* muslim (33,33 %). Dengan metode *al-akhdzu bi aqalli mâ qîl*, diambil keputusan bahwa *diyat*-nya adalah sepertiga dari *diyat* seorang muslim.

Hampir serupa dengan pola *istidlâl* ini, adalah *al-akhdzu bil akhaff*. Yakni, tatkala sebuah dalil menyimpulkan penerapan *al-akhaff* (yang lebih ringan) atau *al-atsqal* (yang lebih berat); atau jika terdapat perbedaan pendapat ulama' terkait sebentuk penentuan hukum yang ringan dan yang berat, manakah yang harus diambil? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat di antara ulama':

1. Pendapat terpilih, tidak ada kewajiban mengambil yang paling ringan atau yang paling berat, dan boleh kedua-duanya. Karena hukum asal adalah tidak adanya kewajiban.
2. Wajib mengambil hukum yang paling ringan, berdasarkan firman Allah:

يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ (البقرة : ١٨٥)

Allah menghendaki kemudahan bagi kalian (QS. Al-Baqarah: 185)

3. Wajib mengambil hukum yang paling berat, karena lebih banyak pahalanya, dan juga lebih hati-hati[9].

مَسْأَلَةٌ : اَلْمُخْتَارُ أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ مُتَعَبِّدًا قَبْلَ الْبِعْثَةِ بِشَرْعٍ وَالْوَقْفُ عَنْ تَعْيِيْنِهِ وَبَعْدَهَا الْمَنْعُ	**Permasalahan:** pendapat terpilih, bahwa Nabi Muhammad SAW dibebani (melakukan peribadatan) sebelum kenabian dengan syariat tertentu. Dan (pendapat terpilih) menangguhkan penentuan syariat siapa (yang dianut). Dan setelah kenabian, menganutnya Nabi SAW pada syariat sebelumnya adalah tercegah.

[9] *Ibid*

SYARIAT KAUM SEBELUM KITA

Syar'u man qablanâ atau syariat sebelum kita, yakni syariat yang telah ada sebelum Nabi Muhammad SAW diangkat sebagai utusan Allah dengan membawa syariat Islam, menjadi salah satu topik pembahasan dalam ranah ushul fiqh, khususnya terkait dengan *istidlâl.* Apakah syariat sebelum kita bisa dijadikan sebagai rujukan dalam pengambilan hukum ataukah tidak?.

Sebelum mengarah ke pembahasan berikut kontroversi pendapat di dalamnya, perlu ditegaskan di sini, bahwa yang menjadi pembahasan dalam hal ini adalah *furu'* atau cabangan syariat, bukan ushul atau prinsip prinsip syariat yang berupa konsep ketuhanan dan tauhid. Karena prinsip ajaran yang dibawa oleh semua nabi dan rasul adalah konsep tauhid atau keesaan Tuhan.

Selanjutnya, untuk menguraikan permasalahan *syar'u man qablanâ* ini, para ulama' ushul fiqh membaginya dalam dua fokus permasalahan. Pertama, sebelum diangkat menjadi rasul, apakah Baginda Muhammad SAW. dituntut untuk menjalankan syariat terdahulu ? Kedua, pasca pengangkatan beliau sebagai Rasul, apakah beliau beserta umatnya dibebani untuk menjalankan syariat terdahulu?

Pada masa pra kenabian, apakah Baginda Muhammad SAW. terbebani menjalankan syariat nabi sebelumnya? Terdapat tiga pendapat mengenai hal ini:

1. Pendapat terpilih, Nabi Muhammad SAW terbebani menjalankan syariat nabi sebelumnya. Berdasar dalil dalam beberapa hadits, bahwa Nabi SAW melakukan ibadah, shalat, dan thawaf. Aktifitas ini adalah amalan-amalan syariat, yang dapat diketahui dari orang yang membiasakannya adanya tujuan mentaati perintah syara', dan tidak bisa terealisasi tanpa ada tujuan ibadah. Karena rasio murni tidak menilai hal tersebut baik.
2. Pendapat kedua, tidak terbebani menjalankan syariat nabi sebelumnya. Pendapat ini diriwayatkan oleh Al-Qadli Abu Bakar al-Baqilani dari mayoritas ulama' *mutakallimin.*
3. Pendapat ketiga, menangguhkan permasalahan, karena tidak adanya dalil *nash* maupun ijma' dan juga argumentasi logis yang memadahi. Pendapat ini adalah pendapat terpilih versi *Jam'ul Jawâmi'.*

Selanjutnya, mengikuti pendapat terpilih yang menyatakan bahwa Baginda Muhammad SAW. terikat dengan pembebanan syariat tertentu dari syariat-syariat terdahulu, maka mengenai syariat siapa yang diikuti,

memilih menangguhkannya. Dan berikut ini ragam pendapat lainnya beserta alasannya:

- Syariat yang dijalankan adalah syari'at Nabi Adam AS. karena merupakan syariat yang pertama kali.
- Syariat Nabi Nuh AS., karena Beliau rasul pertama peletak undang-undang syariat. Juga berdasarkan firman Allah SWT.

  شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصَّى بِهِ نُوْحًا (الشورى ١٣)

  Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama, yakni apa yang telah diwashiatkan-Nya kepada Nuh.
- Syariat Nabi Ibrahim AS., karena Beliau pemilik agama besar. Juga berdasarkan pada firman Allah :

  إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا (آل عمران :٦٨)

  Sesungguhnya orang yang paling dekat kepada Ibrahim ialah orang-orang yang mengikutinya dan Nabi ini (Muhammad) dan orang-orang yang beriman.
- Syariat Nabi Musa AS. karena beliaulah yang Nabi yang diberikan wahyu dalam sebuah Kitab, yakni Taurat.
- Syariat Nabi Isa AS. karena Nabi Isa AS. adalah nabi yang paling dekat masanya dengan Nabi Muhammad SAW.
- Setiap syariat yang tetap, tanpa ditentukan nabi tertentu.

Sedangkan pasca kenabian, apakah Baginda Muhammad SAW., dan juga umatnya, terbebani dengan melaksanakan syariat kaum terdahulu? Dalam hal ini juga terdapat beragam pendapat:

1. Pendapat terpilih, Nabi Muhammad SAW tidak dibebani menjalankan syariat kaum terdahulu. Karena bagi Nabi SAW sudah ada syariat khusus yang statusnya me-*naskh* syariat terdahulu.
2. Pendapat kedua, Rasulullah SAW terkena pembebanan syari'at kaum terdahulu yang belum ter-*naskh* dan tidak ada wahyu baru, sebagai bentuk *istishhâb* terhadap pembebanan sebelum kenabian[10].

وَأَنَّ أَصْلَ الْمَنَافِعِ الْحِلُّ وَالْمَضَارُّ التَّحْرِيْمُ	(Menurut pendapat terpilih setelah kenabian), bahwasanya hukum asal hal-hal yang bermanfaat adalah halal. Dan hal-hal yang membahayakan adalah haram.

HUKUM ASAL SESUATU

Sebelum terutusnya Rasul, tidak ada hukum apapun terkait dengan perbuatan hamba. Status hukum segala sesuatu ditangguhkan

[10] *Ibid,* hal. 509 dan Az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhîth,* vol. IV hlm. 347.

hingga terutusnya Rasul. Ketentuan ini sebagaimana dipaparkan dalam bab terdahulu.

Adapun setelah terutusnya Rasul, tentang hukum asal sesuatu, para ulama' berbeda pendapat tentang hal ini:

1. Pendapat terpilih, bahwa sesuatu yang berbahaya hukum asalnya adalah haram, dan sesuatu bermanfaat hukum asalnya adalah halal. Kehalalan sesuatu yang bermanfaat ini berdasarkan pada firman Allah:

   هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (البقرة ٢٩)

   "Dialah yang menjadikan untuk kalian semua yang ada di muka bumi"

   Allah SWT menyampaikan ayat ini dalam konteks *imtinân* (pemberian anugerah). Dan Allah SWT tidak memberi anugerah kecuali dengan sesuatu yang diperbolehkan. Sehingga, hukum asal dari hal-hal yang bermanfaat adalah boleh atau halal. Sedangkan dalam kaitannya bahwa hukum asal sesuatu yang berbahaya adalah haram, terdapat sabda Rasulullah SAW dalam HR. Ahmad dan Ibn Majah;

   لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

   Tidak ada perbuatan merusak dalam agama,
   terhadap diri sendiri dan orang lain.

2. Pendapat ketiga, bahwa hukum asal segala sesuatu adalah diperbolehkan, kecuali sesuatu yang dilarang oleh syariat. Pendapat ini berpandangan bahwa segala sesuatu diciptakan Allah adalah untuk dimanfaatkan. Seandainya tidak diperkenankan untuk memanfaatkannya, pastilah ciptaan-Nya sia-sia.
3. Pendapat kedua, bahwa hukum asal segala sesuatu adalah terlarang, kecuali sesuatu yang diperbolehkan oleh syariat. Pendapat ini berpandangan bahwa segala sesuatu di alam ini, baik materi maupun kegunaannya adalah milik Allah semata. Melakukan sesuatu berarti sama halnya dengan memakai hak milik Allah, sehingga perlu izin dari-Nya, yakni dengan adanya dalil yang membolehkannya[11].

مَسْأَلَةٌ : اَلْمُخْتَارُ أَنَّ الاِسْتِحْسَانَ لَيْسَ دَلِيْلًا

Permasalahan : pendapat terpilih, bahwasanya *istihsân* bukanlah dalil.

---

[11] *Ibid,* hal. 509 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 395.

وَفُسِّرَ بِدَلِيْلٍ يَنْقَدِحُ فِيْ نَفْسِ الْمُجْتَهِدِ تَقْصُرُ عَنْهُ عِبَارَتُهُ وَرُدَّ بِأَنَّهُ إِنْ تَحَقَّقَ فَمُعْتَبَرٌ	*Istihsân* ditafsiri dengan dalil yang muncul di benak mujtahid dan tidak mampu diungkapkan hakikatnya. Definisi ini ditolak, karena jika dalil tersebut nyata ada, maka seharusnya dipertimbangkan.
وَبِعُدُوْلٍ عَنْ قِيَاسٍ إِلَى أَقْوَى وَلَا خِلَافَ فِيْهِ أَوْ عَنِ الدَّلِيْلِ إِلَى الْعَادَةِ وَرُدَّ بِأَنَّهُ إِنْ ثَبَتَ أَنَّهَا حَقٌّ فَقَدْ قَامَ دَلِيْلُهَا وَإِلَّا رُدَّتْ	Dan (*istihsân* juga ditafsiri) dengan berpindah dari satu bentuk qiyas ke bentuk qiyas yang lebih kuat; dan tidak ada perbedaan pendapat dalam hal ini. Atau berpindah dari suatu dalil ke *adat*. Definisi ini ditolak, karena jika terbukti *adat* tersebut benar, maka jelas ada dalilnya. Jika tidak terbukti benar, maka *adat* tersebut ditolak.
فَإِنْ تَحَقَّقَ اسْتِحْسَانٌ مُخْتَلَفٌ فِيهِ فَمَنْ قَالَ بِهِ فَقَدْ شَرَعَ وَلَيْسَ مِنْهُ اسْتِحْسَانُ الشَّافِعِيِّ التَّحْلِيْفَ بِالْمُصْحَفِ وَالْحَطَّ فِي الْكِتَابَةِ وَنَحْوِهِمَا	Maka seandainya *istihsân* yang diperdebatkan itu nyata ada, maka barangsiapa yang menggunakannya, berarti dia telah memberlakukan aturan sendiri. Dan bukan termasuk *istihsân* yang diperdebatkan, (penilaian baik) yang dilakukan Imam Asy-Syafi'i terhadap masalah bersumpah atas mushaf, dan diskon angsuran dalam akad *kitâbah*, dan yang semacam keduanya.

TENTANG *ISTIHSÂN*

Menurut pendapat terpilih, *isti<u>h</u>sân*, yakni mengabaikan qiyas dan mengambil sesuatu yang lebih bermanfaat bagi manusia, bukan sebuah dalil dari sekian dalil-dalil syar'i, sehingga tidak bisa dijadikan hujjah. Karena tidak ditemukan dalil yang mendukung eksistensinya.

Pendapat lain, *isti<u>h</u>sân* adalah dalil. Pendapat ini dianut Imam Abu Hanifah dan para pengikut madzhabnya. Berdasar dalil firman Allah SWT;

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ (الزمر:٥٥)

Dan ikutilah sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu

Dalil ini ditanggapi, bahwa maksud kalimat أَحْسَنَ adalah perkara yang lebih jelas dan utama, bukan *istihsan.*

Selanjutnya ada beragam ungkapan lain untuk mendefinisikan *isti<u>h</u>sân*. Beberapa di antaranya adalah sebagaimana berikut:

1. *Isti<u>h</u>sân* adalah dalil yang muncul di benak mujtahid yang tidak mampu diungkapkan hakikatnya.

Definisi ini disangkal, bahwa jika dalil tersebut jika nyata terbukti di hadapan seorang mujtahid, maka semestinya dalil tersebut diperhitungkan. Ketidakmampuan mengungkapkannya tidak mempengaruhi diperhitungkannya dalil tersebut[12].

2. *Istihsân* adalah berpindah dari satu bentuk qiyas ke bentuk qiyas yang lebih kuat;

   Al-Isnâwi mencontohkan *istihsân* dengan pengertian ini dengan kasus anggur kering (*'inab*) yang haram diperjualbelikan (lebih tepatnya barter) dengan anggur basah (*zabîb*), baik masih berada di pohonnya ataupun tidak, ini diqiyaskan pada permasalahan kurma basah (*ruthab*) yang haram dibarterkan dengan kurma kering (*tamr*). Kemudian syariat memberikan keringanan dengan diperbolehkannya barter *ruthab* yang masih ada pada pohonnya dengan *tamr*. Kemudian dengan metode qiyas, pembolehan ini juga diterapkan pada barter *'inab* dan *zabîb*. Sehingga qiyas terdahulu yang mengharamkan praktik barter *'inab* dengan *zabîb* ditinggalkan dan beralih pada qiyas yang membolehkannya[13]. Pengalihan ini disebut *istihsân*.

   Dalam definisi kedua ini, tidak ada perdebatan tentangnya. Artinya, semua ulama' sepakat bahwa qiyas yang paling kuat yang harus menjadi prioritas untuk diamalkan.

3. *Istihsân* adalah berpindah dari suatu dalil ke *adat* (tradisi).

   Contoh: diperbolehkannya penggunaan jasa persewaan kamar mandi dengan tanpa ketentuan kadar lamanya penggunaan, kadar air yang digunakan, dan kadar imbalan jasa yang harus diberikan. Transaksi jasa kamar mandi ini telah menjadi tradisi yang dibiasakan menyimpang dari dalil. Yakni dalil umum bahwa dalam transaksi sewa atau *ijârah* haruslah disertai dengan kejelasan-kejelasan tertentu.

   Definisi ketiga ini disangkal, bahwa jika tradisi tersebut adalah sesuatu yang benar (semisal telah berlaku di zaman Rasulullah SAW., dan beliau mendiamkannya, atau telah berlaku setelah masa Rasulullah SAW., dan para ulama' membiarkannya tanpa pengingkaran), maka tentu saja telah ada dalil sunnah atau ijma' yang melandasi berlakunya tradisi tersebut, dan tradisi tersebut secara pasti diamalkan.[14]. Dan sebaliknya, jika tradisi tersebut bukan merupakan

---

[12] Imam Al-Ghazali dalam karyanya, *Al-Mankhûl* berkata: "Esensi syariat, jika telah muncul dalam benak, maka lisan akan berucap untuk mengungkapkannya. Karenanya, sesuatu yang tidak dapat diungkapkan, berarti tidak dapat dinalar akal pikiran". Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 395.

[13] *Ibid*

[14] Dalam hal ini, seharusnya bukan metode *istihsân* yang menjadi fokus pembahasan, akan

sesuatu yang benar, maka tentu saja secara pasti harus ditolak. Sehingga *istihsan* yang diperdebatkan tidak dapat terealisasi.

Oleh karena itu, seandainya ada bentuk penerapan *istiẖsân* yang diperdebatkan sudah terealisasi, dalam arti layak dikategorikan sebagai perdebatan substantial (*maknawi*), maka siapapun yang mengatakannya, berarti telah memberlakukan aturan sekehendak sendiri. Sebagaimana ungkapan populer Imam Asy-Syafi'i dalam menolak metode *istiẖsân*:

مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَّعَ

Barangsiapa yang ber-istiẖsân, maka ia telah membuat syari'at baru

Dimana hal tersebut akan berdampak hukum kufur, manakala berkeyakinan boleh dilakukan, atau minimal dosa besar, manakala tidak berkeyakinan demikian.

Selanjutnya, meski Imam Asy-Syafi'i menolak keras penggunaan *istiẖsân* sebagai dalil, namun sebagaimana diriwayatkan para pengikutnya, beberapa kali beliau melontarkan ungkapan "*istiẖsân*" dalam mengambil kesimpulan hukum. Ungkapan "*istiẖsân*" beliau ini bukanlah termasuk *istiẖsân* yang menjadi bahan kontroversi. Ungkapan ini hanyalah ungkapan harfiah semata yang landasannya bukan akal, melainkan adanya dalil tertentu yang tidak beliau ungkapkan. Berikut ini beberapa masalah yang di dalamnya Imam Asy-Syafi'i melontarkan ungkapan "*istiẖsân*".

- Dalam masalah bersumpah dengan *mushhaf*, Imam Asy-Syafi'i mengatakan: "Saya melihat sebagian hakim bersumpah menggunakan *mushhaf*, **ini adalah baik**."
- Dalam masalah diskon angsuran *kitâbah*, Imam Asy-Syafi'i mengatakan: "**Aku menganggap baik** tentang disisakannya angsuran akad *kitâbah* (sebagai modal) untuk *mukâtab*".
- Dalam penentuan kadar *mut'ah* Imam Asy-Syafi'i berkata: "**Saya menganggap baik** bahwa kadar mut'ah (pemberian suami kepada istrinya karena terjadi peceraian) adalah tiga dirham."
- Penentuan masa *syuf'ah* (hak pemilikan paksa). Imam Asy-Syafi'i mengutarakan: "**Saya menganggap baik** (bahwa masa *syuf'ah* adalah) tiga hari." [15]

---

tetapi *sunnah taqririyyah* dari Rasulullah saw., atau ijma' ulama', tepatnya *ijma' sukûti*.

[15] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 511, Az-Zarkasyi, *Al-Baẖr al-Muẖîth*, vol. IV hlm 394 dan. *Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol. II hal. 451.

مَسْأَلَةٌ : قَوْلُ الصَّحَابِيِّ غَيْرُ حُجَّةٍ عَلَى آخَرَ وِفَاقًا وَغَيْرِهِ فِي الْأَصَحِّ وَالْأَصَحِّ أَنَّهُ لَا يُقَلَّدُ أَمَّا وِفَاقُ الشَّافِعِي زَيْدًا فِي الْفَرَائِضِ فَلِدَلِيْلٍ لَا تَقْلِيْدًا	**Permasalahan:** Qaul Shahabat bukan merupakan hujjah atas shahabat yang lain, sesuai kesepakatan para ulama'. Dan bukan merupakan hujjah atas selain shahabat, menurut pendapat *ashah*. Menurut pendapat *ashah,* shahabat tidak boleh ditaqlidi. Adapun kesamaan pendapat Imam Asy-Syafi'i terhadap Zaid bin Tsabit dalam permasalahan *faraidl* (fiqh waris), maka hal itu dikarenakan karena adanya dalil, bukan karena taqlid.

TENTANG QAUL SHAHABAT

Permasalahan qaul shahabat sebagai sebuah metode *istidlâl* terbagi dalam dua permasalahan.

Permasalahan pertama, kehujjahan *qaul* salah seorang shahabat bagi shahabat yang lain yang berstatus mujtahid. Dalam permasalahan ini, semua ulama' sepakat bahwa qaul salah seorang shahabat bukanlah hujjah bagi shahabat yang lain.

Permasalahan kedua, kehujjahan *qaul* shahabat bagi selain shahabat, seperti tabi'in. Dalam permasalahan kedua ini, terdapat beberapa pendapat.

1. Pendapat *ashab*, bahwa *qaul* shahabat bukanlah hujjah bagi generasi setelahnya. Hal ini karena perkataan seorang mujtahid secara mandiri bukanlah hujjah. Sedangkan penggunaan *qaul* shahabat dalam permasalahan hukum *ta'abbudî* karena memandang statusnya termasuk bagian dari khabar *marfu',* dimana secara lahiriyah hal ini bersandar pada *tauqîf* atau pengajaran dari Rasulullah SAW, bukan memandang statusnya sebagai *qaul* shahabat.
2. Pendapat kedua, bahwa *qaul* shahabat adalah hujjah bagi selain shahabat. Dan *qaul* shahabat derajatnya di atas qiyas. Sehingga tatkala terjadi *ta'ârudl* (berbenturan), maka *qaul* shahabat didahulukan.
3. Pendapat ketiga, bahwa *qaul* shahabat adalah hujjah bagi selain shahabat. Dan *qaul* shahabat derajatnya di bawah qiyas. Sehingga tatkala terjadi *ta'ârudl* (berbenturan), maka qiyas didahulukan.
4. Pendapat ketiga, *qaul* shahabat adalah hujjah jika telah tersebar dan tidak ditentang dengan pendapat yang berbeda. Karena dengan demikian *qaul* shahabat menjadi ijma' *sukuti.* Para pakar fiqh menjadikannya hujjah dari sisi statusnya sebagai ijma' sukuti, bukan dari sisi sebagai *qaul* shahabat.
5. Pendapat keempat, *qaul* shahabat adalah hujjah jika menyalahi qiyas.

6. Pendapat keenam, bahwa secara khusus, *qaul* Abu Bakar ash-Shiddîq dan Umar bin Khaththâb *radliyallâhu anhuma* adalah hujjah, bukan selain keduanya. Ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.:

اِقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ (رواه الترمذي)

Ikutilah dua orang sepeninggalku, Abu Bakar dan 'Umar (HR. Turmudzi)

Mengikuti pendapat bahwa qaul shahabat merupakan hujjah, apabila ada dua shahabat berbeda pendapat dalam sebuah masalah, maka kedua qaul shahabat tersebut diperlakukan layaknya dua dalil, salah satunya harus di-*tarjih* dengan dalil tertentu.

Dan, jika qaul shahabat bukan hujjah, bolehkah sekadar bertaqlid padanya? Dalam hal ini terdapat dua pendapat.

1. Pendapat *ashah,* dianut para ulama' *muhaqqiq*, menyatakan bahwa tidak diperkenankan ber-*taqlid* pada shahabat, bukan karena madzhab shahabat kualitasnya sebawah para imam mujtahid pendiri madzhab empat, akan tetapi semata-mata karena keberadaan madzhab shahabat belum dapat dipertanggungjawabkan kesahihan riwayat atau keutuhan konsepnya, karena tidak terbukukan secara rapi. Berbeda halnya dengan empat madzhab yang pendapat-pendapatnya terbukukan secara rapi dalam kitab-kitab karya para ulama' pengikut masing-masing. Sehingga redaksi kitab yang satu menjadi penjelas terhadap redaksi kitab yang lain, menjadi peng-*qayyid* terhadap yang mutlak, atau pen-*takhsish* terhadap yang umum. Demikian Ibnu as-Shalah memberikan alasan. Beliau juga menegaskan bahwa ketidakbolehan bertaqlid ini bukan hanya pada madzhab shahabat saja, akan tetapi mencakup pada semua ulama' yang madzhabnya tidak terbukukan.
2. Pendapat kedua, boleh bertaqlid pada shahabat. Berpijak pada pendapat yang memperbolehkan berpindah antar beberapa madzhab.

Adapun fakta bahwa pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam permasalahan *faraidl* atau hukum-hukum waris seringkali sama seperti pendapat Zaid bin Tsabit, maka hal tersebut bukan karena beliau bertaqlid, akan tetapi karena semata adanya dalil-dalil yang dijadikan landasan pencetusan hukum. Yakni, bahwa hasil ijtihad yang dicetuskan oleh Imam Asy-Syafi'i kebetulan sama dengan hasil ijtihad yang dilakukan oleh Zaid bin Tsabit[16].

[16] *Ibid,* hal. 512 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 452

مَسْأَلَةٌ : الأَصَحُّ أَنَّ الإِلْهَامَ وَهُوَ يَطْمَئِنُّ لَهُ الصَّدْرُ يَخُصُّ بِهِ اللهُ بَعْضَ أَصْفِيَائِهِ غَيْرُ حُجَّةٍ مِنْ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ	**Permasalahan:** menurut pendapat *ashah,* bahwasanya *ilham,* yakni *ilham* yang karenanya jiwa merasa tenteram, dan telah Allah SWT istimewakan bagi sebagian orang pilihan-Nya, bukan merupakan hujjah, dari selain orang *ma'shum* (terpelihara dari segala dosa/kesalahan).

TENTANG ILHAM

Ilham menurut definisi bahasa adalah menyusupkan sesuatu dalam hati, yang karenanya jiwa merasa tenteram. Dan *ilham* diberikan Allah SWT kepada sebagian dari orang-orang pilihan-Nya. Definisi lain datang dari Abu Zaid dalam kalangan Hanafiyyah, sebagaimana diriwayatkan As-Sam'âniy dalam kitab *Qawâthi' al-Adillah* bahwa ilham adalah "sesuatu yang menggerakkan hati dengan ilmu yang mengajakmu untuk mengamalkannya tanpa ber-*istidlal* dari ayat, dan tanpa olah pikir dari hujjah"[17].

Ada beberapa pendapat tentang legalitas mengamalkan ilham, sebagai berikut :

1. Pendapat *ashah*, *ilham* tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah*, apabila berasal dari selain orang *ma'shum* (terpelihara dari dosa). Karena gerak-gerik hatinya tidak dapat dipercaya, sebab tidak adanya jaminan bebas dari susupan syaithan.[18]
2. Pendapat kedua, *hujjah* bagi diri penerima *ilham* sendiri, bukan bagi orang lain.
3. Pendapat ketiga, *hujjah* baik bagi diri penerima *ilham* sendiri, maupun bagi orang lain.

Sedangkan ilham yang berasal dari orang *ma'shûm* seperti Nabi SAW., maka berstatus sebagai *hujjah,* baik bagi diri sendiri, maupun orang lain, apabila berhubungan dengan mereka, sebagaimana wahyu, sehingga wajib untuk diamalkan[19].

---

[17] *Ibid,* hal. 512 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol. II hal. 455

[18] Dikatakan dalam sebuah pendapat, bahwa ilham dapat diamankan dari gangguan syaithan, yakni dengan mengukurnya dengan timbangan tata aturan syara'. Jika sesuai dengan syara', maka ilham tersebut dapat diterima, dan jika tidak sesuai, maka detak hati tersebut tertolak. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 357

[19] *Ibid,* hal 513, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi',* vol II hal. 455, dan As-Syafi'I, *Al-Umm* vol VIII hal. 675.

خَاتِمَةٌ: مَبْنَى الْفِقْهِ عَلَى أَنَّ الْيَقِيْنَ لَا يُرْفَعُ بِالشَّكِّ وَالضَّرَرَ يُزَالُ وَالْمَشَقَّةَ تَجْلِبُ التَّيْسِيْرَ وَالْعَادَةَ مُحَكَّمَةٌ	**Penutup:** pondasi bangunan fiqh berdiri di atas (1) Bahwa keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan; (2) Hal berbahaya harus dihilangkan; (3) Kepayahan akan menarik kemudahan; (4) Kebiasaan menjadi acuan penetapan hukum.

KAIDAH-KAIDAH FIQH

Pembahasan tentang *istidlâl* dalam kitab ini diakhiri dengan paparan tentang kaidah-kaidah fiqh, karena ada kemiripan antara kaidah dan dalil. Kaidah tidak terbatas dalam bab-bab tertentu, berbeda dangan *dlâbith*, demikian Syaikhul Islam menyatakan.

Pondasi bangunan fiqh terbangun atas lima kaidah, yang di atasnya terbangun sekian banyak permasalahan cabangan fiqh.

Pertama, bahwa keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan. Maksudnya, bahwa dari sisi keberlanjutan hukum yang diakibatkan dari keyakinan, munculnya keraguan tidak dapat menafikannya. Seperti halnya seseorang yang yakin telah melakukan wudlu, lalu muncul keraguan, apakah dia telah ber-*hadats* atau tidak. Dalam hal ini dia harus mengambil sisi keyakinannya, yakni bahwa dia masih dalam keadaan suci, tidak harus berwudlu lagi jika ingin melakukan shalat misalnya.

Kedua, bahwa *dlarar* (dampak negatif) harus dihilangkan. Seperti adanya kewajiban mengembalikan barang yang di-*ghasab* (dikuasai tidak secara sah) dan mengganti rugi bila terjadi kerusakan. Kewajiban ini demi menghilangkan dampak negatif yang dialami pemilik barang akibat tidak dapat mengakses kemanfaatan barang yang secara sah menjadi miliknya.

Ketiga, bahwa *masyaqqah* (kepayahan) menyebabkan kemudahan. Seperti diperbolehkannya melakukan *jama'* dan *qashar* shalat, serta tidak berpuasa, dalam rangka perjalanan, dengan syarat dan ketentuan berlaku.

Keempat, tradisi / kebiasaan menjadi faktor penentu hukum, dalam arti diamalkan secara syara'. Seperti halnya dalam penentuan batas minimal dan maksimal masa haidl.

Sebagian ulama' menambahkan satu kaidah, bahwa segala macam perkara akan dicapai dengan kesengajaan. Di antara cabangan permasalahannya adalah kewajiban niat dalam wudlu, shalat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya yang mengharuskan adanya niat. Pengarang *Jam'ul Jawâmi'* memasukkan kaidah kelima ini dalam cakupan kaidah pertama,

karena jika suatu perbuatan tidak sengaja dilakukan, maka keyakinan yang muncul adalah perkara tersebut tidak berhasil diwujudkan secara syara', meskipun secara bentuk dapat disaksikan wujudnya.

KITAB KEENAM ; *TA'ÂDUL* DAN *TARJIH*

الْكِتَابُ السادس فِي التَّعَادُلِ وَالتَّرَاجِيْحِ

يَمْتَنِعُ تَعَادُلُ قَاطِعَيْنِ لَا قَطْعِيٍّ وَظَنِّيٍّ نَقْلِيَيْنِ وَكَذَا أَمَارَتَانِ فِي الْوَاقِعِ فِي الْأَصَحِّ فَإِنْ تَعَادَلَتَا فَالْمُخْتَارُ التَّسَاقُطُ	Tidak mungkin terjadi persebandingan antara dua dalil *qath'i,* tidak antara dalil *qath'i* dan *dhanni* yang keduanya berbentuk *naqli,* juga (persebandingan) antara dua tanda (dua dalil *dhanni*) dalam kenyataannya, menurut pendapat *ashah.* Jika sebenarnya terjadi persebandingan (*ta'âdul*), maka menurut pendapat terpilih, kedua dalil saling menggugurkan.

TENTANG *TA'ÂDUL*

Bab ini menjelaskan tata cara ber-*istidlâl* tatkala terjadi *ta'ârudl* antara dua dalil. Dalam sebagian kitab ushul fiqh, bab ini memang dijelaskan dalam judul pembahasan "*ta'ârudl*". Keduanya merujuk pada makna yang sama. Hanya saja, istilah *ta'âdul* digunakan tatkala dua dalil yang berbenturan berkekuatan sama dan saling sebanding, sehingga tidak ada celah *jam'u* atau *tarjîh*. Sedangkan istilah *ta'ârudl* kebanyakan digunakan untuk dalil-dalil yang secara *dhahir* berbenturan, akan tetapi ada celah *jam'u* (upaya kompromi) atau *tarjîh*.

Sebagai bekal memahami pengertian *ta'âdul* dan *ta'ârudl*, berikut ini dipaparkan pengertian keduanya. Tentang *ta'ârudl*, terdapat dua definisi sebagai berikut:

تَقَابُلُ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ

Persinggungan dua dalil dengan cara saling mencegah

Dalam ungkapan lain disebutkan bahwa definisi *ta'ârudl* adalah :

التَّمَانُعُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ مُطْلَقًا بِحَيْثُ يَقْتَضِي أَحَدُهُمَا غَيْرَ مَا يَقْتَضِي الْآخَرُ

Saling mencegah di antara dua dalil secara mutlak, yakni salah satunya menunjukkan makna yang berbeda dengan yang ditunjukkan dalil lain.

Sedangkan *ta'âdul* didefinisikan sebagai berikut :

اَلتَّعَادُلُ هُوَ التَّسَاوِيُ وَالتَّقَابُلُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ

Ta'âdul adalah kesamaan dan kesebandingan dari segala sisi.

TA'ÂDUL DUA DALIL *QATH'IY*

Kemudian, secara *aqliy*, tidak mungkin terjadi *ta'âdul* antara dua dalil *qath'iy*. Salah satu dalil menunjukkan makna yang bertentangan dengan makna yang ditunjukkan oleh dalil yang lain. Karena jika hal demikian boleh terjadi, pastilah kedua *madlûl* (kandungan makna yang ditunjukkan oleh dalil) sama-sama berlaku, dan terjadilah berkumpulnya dua hal saling bertentangan (*tanâfiy*), dan hal semacam ini adalah mustahil. Oleh sebab itu, tidak mungkin ada secara perwujudan, dua dalil yang *qath'iy* yang saling bertentangan.

Ketentuan kemustahilan *ta'âdul* antara dua dalil *qath'iy* ini mencakup kasus *ta'âdul* antar dua dalil *'aqliy*, atau antar dua dalil *naqliy*, atau antara dalil *'aqliy* dan dalil *naqliy*. Contoh *ta'âdul* antar dua dalil *'aqliy,* seperti dalil yang menunjukkan atas barunya *alam* (selain Pencipta), dan dalil yang menunjukkan atas keabadian alam. Karena mustahil sifat baru dan abadi berkumpul dalam *alam.*

TA'ÂDUL DALIL *QATH'IY* DAN *DHANNIY*

Kebalikan dari hal di atas, *ta'âdul* antara dalil *qath'iy* dan dalil *dhanni* memungkinkan terjadi, manakala keduanya berbentuk dalil *naqliy.* Karena kedua dalil tetap pada *dalâlah* (penunjukan)nya, meskipun *dhann* (asumsi) yang terbangun akan dengan sendirinya hilang akibat kepastian dari kebalikan asumsi tersebut, disebabkan pada kondisi semacam ini dalil *qath'iy* yang harus dikedepankan.

Berbeda halnya jika keduanya berbentuk dalil *'aqliy*, maka tidak mungkin terjadi. Karena pada kondisi semacam ini *dalâlah* (penunjukan) dalil *dhanni* menjadi hilang. Pada posisi inilah maksud perkataan Imam Ibn Al-Hajib, bahwa tidak mungkin terjadi *ta'arudl* antara dalil *qath'iy* dan dalil *dhanni.* Contoh, semisal Zaid diduga ada di rumahnya, berdasarkan petunjuk bahwa mobil beserta ajudannya ada di depan pintu rumah. Lalu dengan mata kepala dilihat jelas bahwa ternyata Zaid sedang berada di luar rumah. Maka *dhann* (asumsi) keberadaan Zaid di dalam rumah yang ditunjukkan dengan adanya mobil yang parkir di depan rumah berikut ajudannya, dengan sendirinya sirna begitu disaksikan keberadaan Zaid yang sedang ada di luar rumah. Sehingga, tidak ada *ta'ârudl* dalam hal ini.

TA'ÂDUL DUA *AMÂRAH*

Sedangkan *ta'âdul* antara dua *amârah* (pertanda penunjukan, yakni dalil *dhanniy*), dipilah sebagai berikut;

1. Terjadi dalam pemikiran seorang mujtahid, maka hal tersebut dipastikan terjadi. Karena *ta'adul* inilah sumber keraguan mujtahid.

2. Terjadi dalam kenyataan sebenarnya. Dalam hal ini, mengenai mungkin terjadi atau tidaknya *ta'âdul* antara dua *amârah*, ulama berselisih pendapat.
    a. Pendapat *ashah*, bahwa *ta'âdul* antara dua *amârah* mungkin terjadi, baik ada *murajjih* (faktor yang mengunggulkan) atau tidak. Karena jika tidak mungkin terjadi, pasti sebab adanya sebuah dalil. Sedangkan secara hukum asal, dalil tersebut tidak ada. Pendapat ini dipedomani oleh Ibnul Hâjib mengkiblat mayoritas ulama'.
    b. Pendapat kedua, *ta'âdul* antara dua *amârah* tidak mungkin terjadi, jika tidak disertai adanya *murajjih*. Pendapat ini diunggulkan pengarang *Jam'ul Jawâmi'*. Dengan alasan, untuk mengantisipasi terjadinya *ta'ârudl* (pertentangan) dalam kalam *as-Syâri'* (pencetus syariat, Allah dan Rasul-Nya)[1]. Namun hal ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa tidak ada yang perlu diantisipasi dalam hal ini, karena terkadang membuat dua *amarah* adalah demi tujuan yang dibenarkan.

Berpijak pada pendapat *ashah,* apabila pada kenyataan sebenarnya *ta'âdul* tetap terjadi, dan tidak ditemukan *murajjih,* maka ada beberapa pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat terpilih, keduanya saling menggugurkan. Sehingga kedua dalil tidak dipakai, dan mujtahid berpindah pada pemakaian dalil lainnya, yakni *al-bara'ah al-ashliyyah* (hukum asal terbebas tanggungan). Ini sebagaimana ketika terjadi *ta'ârudl* (pertentangan) di antara dua bayyinah (bukti, saksi).
2. Pendapat kedua, boleh memilih salah satu dari keduanya untuk diamalkan.
3. Pendapat ketiga, menangguhkan pengamalan kedua dalil hingga tampak adanya *murajjih* yang menggunggulkan salah satu dari kedua dalil tersebut.

[1] Ibnu Khuzaimah berkata, "Aku tidak pernah tahu ada dua hadis diriwayatkan dari Rasulullah saw. dengan sanad yang sama-sama shahih dan saling bertolak belakang. Siapa pernah menemukannya, maka datangkanlah, maka aku akan menyelaraskan di antara keduanya". As-Subuki memperjelas ungkapan Ibnu Khuzaimah di atas dalam Man'ul Mawâni', yakni barangsiapa yang memiliki sejumlah pembahasan masalah dalam ta'ârudl, maka datangkanlah, aku akan menjelaskan kekeliruannya dalam menyangka adanya ta'ârudl. Jika tidak, bagaimana mungkin akan diselaraskan dua dalil yang secara hakikat saling bertentangan? Persangkaan (adanya ta'ârudl) hanyalah muncul dari kecacatan dalam memahami, atau kecacatan pada sanad.

4. Pendapat keempat, boleh memilih di antara dua dalil jika permasalahannya terkait kewajiban-kewajiban, seperti bolehnya memilih salah satu dari bentuk *kaffarat* sumpah. Jika tidak, maka kedua dalil gugur, sebagaimana halnya *ta'ârudl* antara hukum mubah dan haram[2].

وَإِنْ نُقِلَ عَنْ مُجْتَهِدٍ قَوْلَانِ فَإِنْ تَعَاقَبَا فَالْمُتَأَخِّرُ قَوْلُهُ وَإِلَّا فَمَا ذَكَرَ فِيْهِ مُشْعِرًا بِتَرْجِيْحِهِ وَإِلَّا فَهُوَ مُتَرَدِّدٌ

Apabila diriwayatkan dari seorang mujtahid dua pendapat, jika keduanya silih berganti (tidak bersamaan), maka pendapat yang akhir itulah pendapatnya. Jika tidak demikian, maka (yang dianggap pendapatnya) adalah pendapat yang di dalamnya mujtahid menyebutkan isyarat *tarjîh*. Jika dia tidak menyebutkannya, maka dia dianggap orang yang ragu (di antara kedua pendapatnya itu).

وَوَقَعَ لِلشَّافِعِيِّ فِيْ بِضْعَةِ عَشْرِ مَكَانًا ثُمَّ قِيْلَ مُخَالِفُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ أَرْجَحُ مِنْ مُوَافِقِهِ وَقِيْلَ عَكْسُهُ وَالْأَصَحُّ التَّرْجِيْحُ بِالنَّظَرِ فَإِنْ وَقَفَ فَالْوَقْفُ

Keragu-raguan ini terjadi pada diri Imam Asy-Syafi'i dalam belasan tempat permasalahan. Kemudian dikatakan bahwa pendapat yang berbeda dengan Imam Abu Hanifah di antara kedua pendapat Imam Asy-Syafi'i adalah lebih unggul daripada pendapat yang bersesuaian dengan Imam Abu Hanifah. Pendapat lain, sebaliknya. Dan menurut *ashab*, harus dilakukan *tarjîh* (terhadap dua pendapat tersebut) dengan penalaran. Jika *tarjîh* mengalami kebuntuan, maka (pengunggulan) harus ditangguhkan.

RAGAM PENDAPAT MUJTAHID BAGI PENGIKUTNYA

Pendapat mujtahid adalah *hujjah* bagi *muqallid* atau pengikutnya, sebagaimana lebih lanjut dijelaskan dalam pembahasan tentang taqlid. Terkait dengan pembahasan *ta'ârudl*, jika di mata mujtahid, *ta'ârudl* terjadi antar dalil syara' berupa ayat Al-Qur'an atau hadis, maka di mata *muqallid*, *ta'ârudl* terjadi antara dua pendapat berbeda dari imam mujtahidnya.

Jika terdapat periwayatan dua pendapat berbeda dari seorang mujtahid, maka dalam menyikapi hal ini, ada sejumlah pemilahan:

1) Jika dua pendapat tersebut diungkapkan silih berganti (*ta'âqub*)[3], maka

---

[2] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* vol II hal. 515 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal. 460.

[3] Tolok ukur "*ta'âqub*" adalah terlontarnya pendapat tersebut dari pernyataan mujtahid sendiri. Bukan waktu di mana pendapat itu diriwayatkan oleh para muridnya. Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 402.

yang dianggap sebagai pendapat mujtahid tersebut adalah pendapatnya yang terakhir, sedangkan pendapat yang diungkapkan pertama kali, dianggap telah dicabut.

2) Jika dua pendapat mujtahid tersebut diungkapkan secara bersamaan[4], maka yang dianggap sebagai pendapat mujtahid tersebut adalah pendapat yang diungkapkan dengan isyarat *tarjîh̲* dari mujtahid tersebut terhadap salah satu pendapatnya. Isyarat *tarjîh̲* semisal dengan ucapannya, "Pendapat yang ini lebih mirip dengan benar"; atau dengan tindakan mujtahid yang men-*tafrî'* (mencabangkan, atau mengembangkan permasalahan)
3) Jika dua pendapat mujtahid tersebut diungkapkan secara bersamaan, dan dia tidak mengungkapkan isyarat *tarjîh̲* terhadap salah satu pendapat tersebut, maka dia dianggap orang yang orang *taraddud* (ragu di antara kedua pendapatnya itu)[5].

Keragu-raguan ini terjadi pada diri Imam Asy-Syafi'i dalam belasan tempat permasalahan, yakni 16 atau 17 permasalahan, sebagaimana dituturkan Imam Abu Hamid al-Marwaziy. Dan, *taraddud* ini justru menunjukkan atas keluhuran derajat keilmuan dan keberagamaannya. Dikatakan luhur derajat keilmuannya, karena *taraddud* dalam dua pendapat tanpa men-*tarjih̲* pada salah satunya, muncul dari kedalaman analisisnya yang akurat, sehingga tidak berhenti pada satu kondisi saja. Sedangkan dikatakan luhur derajat keberagamaannya, karena dia berani mengambil sikap *taraddud* dalam dua pendapat dengan tanpa men-*tarjîh*, tanpa mempedulikan cibiran publik yang biasanya memandang sikap tersebut sebagai keterbatasan daya pikir seseorang.

Secara khusus terkait dua pendapat berbeda dari Imam Asy-Syafi'i, terdapat sejumlah versi pendapat dalam men-*tarjîh̲*-nya. Berikut ini ragam pendapat dalam menyikapinya:

---

[4] Jika dijanggalkan, bagaimana mungkin seseorang mengucapkan dua pendapat dalam waktu yang bersamaan, padahal ucapan itu pelafalan, dan pelafalan mustahil keluar secara bersamaan. Maka, penjelasan dari bersamaannya dua pendapat ini adalah bahwa mujtahid semisal berkata, *"Dalam permasalahan ini terdapat dua pendapat, yang pertama begini, yang kedua demikian"*. Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 402

[5] Sama seperti dalam kasus ketiga, yakni tatkala tidak diketahui kronologi kemunculan dua pendapat dari seorang mujtahid tersebut, tentang apakah muncul dalam waktu yang bersamaan ataukah tidak. Atau diketahui bahwa kedua pendapat tersebut muncul dalam waktu yang berbeda, akan tetapi tidak diketahui, atau terlupakan pendapat mana yang lebih akhir, maka dalam hal ini, mujtahid tersebut dianggap *taraddud* di antara dua pendapatnya itu. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 515.

a) Bahwa pendapat Imam Asy-Syafi'i yang berbeda dengan pendapat Imam Abu Hanifah atau imam madzhab lain, dinilai lebih unggul daripada pendapat Imam Asy-Syafi'i yang bersesuaian dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Karena Imam Asy-Syafi'i berbeda pendapat pastilah berdasarkan dalil tertentu. Penilaian ini dinyatakan oleh Syaikh Abu Hamid Al-Isfirâyîni.
b) Kebalikan dari penilaian di atas, yakni bahwa pendapat Imam Asy-Syafi'i yang bersesuaian dengan pendapat Imam Abu Hanifah dinilai lebih unggul daripada pendapat Imam Asy-Syafi'i yang berbeda dengan Imam Abu Hanifah. Ini karena pendapat yang bersesuaian tersebut dianggap kuat, karena banyaknya orang yang berpendapat. Penilaian ini disampaikan oleh Al-Qaffâl, dan disahihkan oleh An-Nawawi[6]. Hanya saja, pendapat ini disanggah, bahwa kekuatan sebuah pendapat muncul dari dalil.
c) Menurut pendapat *ashah,* bahwa *tarjîh* di antara dua pendapat harus dilakukan berdasarkan penalaran. Jika *tarjîh* mengalami kebuntuan, maka penentuan keunggulan salah satu dari dua pendapat juga harus ditangguhkan, hingga nampak faktor *murajjih* (yang men-*tarjîh*)[7].

وَإِنْ لَمْ يُعْرَفْ لِلْمُجْتَهِدِ قَوْلٌ فِيْ مَسْأَلَةٍ لَكِنْ فِيْ نَظِيْرِهَا فَهُوَ قَوْلُهُ الْمُخَرَّجُ فِيْهَا فِي الْأَصَحِّ وَالْأَصَحُّ لَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ مُطْلَقًا بَلْ مُقَيَّدًا وَمِنْ مُعَارِضَةِ نَصٍّ آخَرِ لِلنَّظِيْرِ تَنْشَأُ الطُّرُقُ

Dan jika tidak diketahui ada *qaul* (pendapat) dari seorang mujtahid dalam sebuah permasalahan, akan tetapi ada *qaul* darinya dalam permasalahan lain yang serupa, maka *qaul*-nya dalam masalah lain yang serupa itu adalah *qaul mukharraj* (dalam permasalahan yang dibahas), menurut versi *ashah.* Dan menurut pendapat *ashah*, *qaul* tersebut tidak disandarkan pada mujtahid tersebut secara mutlak, akan tetapi disandarkan secara *muqayyad* (dibatasi). Dari perbenturan sebuah *nash* (*qaul* tekstual dari mujtahid) terhadap *nash* lain dalam permasalahan yang serupa, muncullah beberapa *thariqah.*

TENTANG *TAKHRÎJ*

Takhrîj berasal dari akar kata خَرَجَ (bermakna harfiah keluar), diimbuhkan tambahan berupa penggandaan huruf, menjadi berikut;

[6] An-Nawawi mensahihkan pendapat tersebut dalam kitab *Syarh Al-Muhadzdzab*, berpijak pada teorinya bahwa *tarjîh* didasarkan pada suara mayoritas. Lihat Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal. 461.

[7] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 517.

خَرَّجَ (الْمَسْأَلَةَ) يُخَرِّجُ (هَا) تَخْرِيجًا

yang dalam kaitannya dengan pembahasan ini bermakna "menerangkan arti atau maksud dari permasalahan"[8].

Secara istilah, *takhrîj* didefinisikan sebagai berikut:

اسْتِخْرَاجُ الْحُكْمِ بِالتَّفْرِيعِ عَلَى نَصِّ الْإِمَامِ فِي صُورَةٍ مُشَابِهَةٍ

Mengnggali hukum dengan cara pencabangan masalah atas nash imam mujtahid dalam permasalahan lain yang serupa [9].

Artinya, manakala dalam sebuah kasus baru tidak ditemukan pendapat seorang mujtahid mengenai status hukumnya, akan tetapi ada *nash* atau teks pendapat dari mujtahid tersebut mengenai kasus lain yang serupa (dengan kasus baru), kemudian para pengikutnya (mujtahid madzhab) mencabangkan atau mengembangkan status hukum kasus baru tersebut berpijak pada putusan hukum imamnya dalam kasus lain yang serupa, maka pencabangan semacam ini disebut *takhrîj*.

Tentang bolehkah *takhrîj* dilakukan? Dan bisakah produk hukum *takhrîj* itu disandarkan pada imam mujtahid, alias bisakah dianggap sebagai pendapatnya layaknya pendapat yang disampaikannya secara tekstual? Terdapat beberapa pendapat dalam hal ini:

1. Pendapat *ashah*, sebagaimana dipedomani mayoritas ulama', bahwa *takhrîj* boleh dilakukan, akan tetapi produk *takhrîj* tersebut tidak bisa disandarkan pada imam mujtahid kecuali secara *muqayyad* (terbatasi) dengan penyebutan label "*mukharraj*" (hasil *takhrîj*). Maksudnya, bahwa produk hukum hasil *takhrîj* tidak dapat disebut sebagai "*qaul* sang imam", akan tetapi boleh menyebutnya sebagai "*qaul mukharraj* sang imam". Yakni, penyebutannya sebagai *qaul* sang imam hanya boleh ketika *diembel-embeli* label "*mukharraj*", agar tidak tercampur dengan qaul *manshûsh*.
2. Pendapat kedua, bahwa produk *takhrîj* boleh disandarkan pada imam mujtahid, baik penyebutannya secara mutlak (tanpa *embel-embel* label "*mukharraj*") ataupun secara *muqayyad* (dengan *embel-embel* label "*mukharraj*"). Karena produk *takhrîj* ini telah dijadikan sebagai *qaul* sang imam mujtahid.

Terkadang Imam mujtahid mencetuskan *nash* hukum tertentu dalam sebuah kasus, dan dalam kasus lain yang serupa juga mencetuskan

[8] Lihat Kamus Al-Munawwir hal. 330.

[9] Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah bi al-Kuwait, *Al-Mausû'at al-Fiqhiyyah* vol IV hal. 111

nash hukum yang berbeda atau bertentangan, dan tidak tampak adanya perbedaan mendasar dalam kedua permasalahan tersebut. Dari sinilah muncul beberapa *thariqah* dalam madzhab. Para ulama' madzhab lantas berbeda sikap. Sebagian tetap mengakomodir kedua *nash* tersebut, karena menganggap kedua kasus memiliki titik perbedaan. Sebagian lagi ada yang men-*takhrîj* dari *nash* dalam kasus pertama untuk diterapkan dalam *nash* kedua, dan sebaliknya, sehingga dalam masing-masing dari kedua kasus tersebut terdapat dua *qaul*, yakni *qaul* dengan periwayatan (yakni qaul *manshûsh*) dan *qaul* dengan cara *takhrîj* (yakni qaul *mukharraj*).

Contoh sederhana, semisal sang imam mujtahid menyatakan *nash* tentang halalnya *nabîdz* (minuman dari perasan selain anggur). Di kesempatan lain menyatakan nash tentang haramnya *khamr* (minuman dari perasan anggur). Dalam dua kasus ini, yakni *nabîdz* dan *khamr*, terdapat kemiripan, akan tetapi sang imam mencetuskan hukum yang berbeda. Lantas para ulama' madzhab pengikutnya berbeda sikap. Sebagian mengukuhkan cetusan imamnya dengan hukum yang berbeda, yakni *khamr* hukumnya haram, dan *nabîdz* hukumnya halal, karena kedua kasus memang memiliki titik beda. Sebagian yang lain melakukan *takhrîj* terhadap *nash* dalam kasus *nabidz* untuk diterapkan dalam kasus *khamr*, sehingga menyimpulkan hukum halal untuk *khamr* berdasar *qaul mukharraj*. Demikian pula sebaliknya, *takhrîj* dilakukan terhadap *nash* dalam kasus *khamr* untuk diterapkan dalam kasus *nabidz*, sehingga menyimpulkan hukum haram untuk *nabidz* berdasar *qaul mukharraj*. Dengan demikian, dalam kasus *nabidz*, terdapat dua riwayat *mengenai* hukumnya, halal, berdasar *qaul manshûsh*, dan haram berdasar *qaul mukharraj*. Sedang dalam kasus *khamr* juga terdapat dua riwayat, haram berdasar qaul *manshûsh*, dan halal berdasar *qaul mukharraj*.[10]

وَالتَّرْجِيْحُ تَقْوِيَةُ أَحَدِ الدَّلِيْلَيْنِ وَالْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ وَاجِبٌ فِي الْأَصَحّ	*Tarjîh* adalah penguatan salah satu dari dua dalil *dhanniy*. Dan mengamalkan dalil yang unggul adalah wajib, menurut pendapat *ashah*.
وَلَا تَرْجِيْحَ فِي الْقَطْعِيَّاتِ وَالْمُتَأَخِّرُ نَاسِخٌ وَإِنْ نُقِلَ بِالْآحَادِ	Dan tidak ada *tarjîh* dalam dalil-dalil *qath'iy*. Yang datang lebih akhir (dari dua *nash* yang saling berbenturan) adalah penasakh, meskipun diriwayatkan secara *âhâd*.

[10] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 517 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 361.

TENTANG *TARJÎH* DAN MENGAMALKAN *AR-RAJIH*

Tarjîh adalah penguatan terhadap salah satu dari dua dalil *dhanniy* yang saling berbenturan, dengan menggunakan salah satu dari faktor-faktor penguat. Adanya faktor *murajjih* menjadikan salah satu dari dua dalil tersebut akan unggul. Dan menurut pendapat *ashah,* mengamalkan dalil yang unggul (*râjih*) adalah wajib dalam penisbatannya dengan dalil yang diungguli (*marjûh*). Artinya, ketika ada dalil yang *râijh* maka mengamalkan dalil *marjûh* itu dilarang, baik keunggulan tersebut bertaraf *qath'iy* atau hanya sebatas *dhanny.*

Pendapat kedua, tidak wajib mengamalkan dalil yang unggul (*râjih*), apabila keunggulan tersebut sebatas *dhanny*, seperti sifat-sifat, kondisi, banyaknya dalil dan semisalnya. Bahkan tidak boleh mengamalkan salah satu dari keduanya, karena tidak dijumpainya *murajjih* bertaraf *qath'iy.* Pendapat ketiga, jika *tarjîh* bertaraf *dhanny*, maka boleh memilih pengamalan di antara dua dalil tersebut.

TARJÎH DALAM BEBERAPA DALIL *QATH'IY*

Selanjutnya, *tarjîh* tidak diterima dalam beberapa dalil *qath'iy,* baik berbentuk *naqli* ataupun *'aqliy.* Karena antar dalil *qath'iy* tidak ada pertentangan (*ta'arudl*).

Tidak adanya *ta'arudl* antar dalil *qath'iy* tersebut berlaku manakala dalil yang lebih akhir tidak diketahui. Jika kronologi kemunculan dua *nash* yang saling *ta'ârudl* diketahui, maka *nash* yang kemunculannya lebih akhir menjadi *nâsikh* (dalil pe-*nasakh*) terhadap nash yang lebih awal, baik keduanya berupa ayat Al-Qur'an, atau keduanya berupa hadis, atau antara ayat Al-Qur'an dan hadis, tentunya dengan syarat sebagaimana dalam pembahasan *nasakh.* Meskipun dalil yang lebih akhir teriwayatkan secara *âhâd*, karena keberlanjutan *nash* tersebut dengan tanpa adanya perbenturan dengan dalil lain itu sekedar asumsi (*madhnûn*). Sebagian ulama mengatakan, jika sebuah nash teriwayatkan secara *âhâd,* maka tidak diperbolehkan menjadi pe-*nasakh,* karena dalam satu kasus akan mengakibatkan penganuliran dalil mutawatir dengan dalil *âhâd*[11].

وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْمُتَعَارِضَيْنِ وَلَوْ مِنْ وَجْهٍ أَوْلَى مِنْ إِلْغَاءِ أَحَدِهِمَا	Menurut pendapat *ashah*, bahwa mengamalkan dua dalil yang saling berbenturan meski dari satu sisi, lebih utama daripada mengabaikan salah satunya.

[11] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 518

وَأَنَّهُ لَا يُقَدَّمُ الْكِتَابُ عَلَى السُّنَّةِ وَلَا عَكْسُهُ	(Dan menurut pendapat *ashah*) Al-Qur'an tidak didahulukan atas as-sunnah, juga tidak sebaliknya).

MENGAMALKAN DUA DALIL YANG BERBENTURAN

Ketika dua dalil yang saling berbenturan masih mungkin untuk dikompromikan, maka mengamalkan keduanya meski dari satu sisi tertentu, adalah lebih baik daripada mengabaikan salah satunya, dengan cara men-*tarjîh* dalil lain. Meskipun yang terjadi adalah antara dalil *as-sunnah* yang yang berhadapan dengan dalil Al-Qur'an. Demikian pendapat *ashah* menyatakan. Pendapat lain menyatakan bahwa *tarjîh*-lah yang harus ditempuh. Contoh dua dalil yang saling berbenturan ;
Dalil pertama, hadis Rasulullah saw.

أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ (رواه الترمذي)

Apapun kulit (binatang) jika disamak, maka sungguh telah suci. (HR. Tirmidzi)

Dalil kedua, hadis Rasulullah saw.

لَا تَنْتَفِعُوْا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ (رواه أبو داود والترمذي)

Janganlah kalian memanfaatkan sesuatu dari bangkai, dengan kulit atau uratnya. (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi)

Hadis pertama menyimpulkan bahwa segala kulit jika disamak maka akan menjadi suci, termasuk kulit bangkai binatang. Sedangkan hadis kedua menyimpulkan bahwa semua bagian dari bangkai haram dimanfaatkan, termasuk kulit dari bangkai yang belum atau telah disamak. Kemudian para ulama' mengarahkan penerapan hadis kedua pada kulit bangkai yang belum disamak, sedangkan kulit bangkai yang telah disamak dapat dimanfaatkan karena telah berstatus suci.

Ketentuan tentang keharusan mengkompromikan dua dalil yang saling *ta'ârudl* ketika mungkin dilakukan, ini tidak terkecuali dalam permasalahan tatkala benturan terjadi antara dalil as-sunnah yang berhadapan dengan dalil Al-Qur'an. Dan memang, terkait dalil dari ayat Al-Qur'an dan as-sunnah, menurut pendapat *ashah,* tidak ada yang lebih menjadi prioritas di antara keduanya. Al-Qur'an tidak lebih didahulukan daripada as-Sunnah. Begitu pula as-sunnah tidak lebih didahulukan daripada Al-Qur'an. Ini berbeda dengan pendapat sejumlah ulama' yang beranggapan tidak demikian.

Pendapat kedua, menyatakan bahwa Al-Qur'an harus dikedepankan daripada as-sunnah. Mereka berdasar dengan hadis Mu'adz

bin Jabal tatkala mendapatkan pembekalan Rasulullah saw. sebelum diutus ke sebagai *qadli* ke daerah Yaman. Ketika Rasulullah menanyakan, apa yang dijadikannya dasar pengambilan keputusan, Muadz menjawab, Al-Qur'an. Baru kemudian ketika tidak ditemukan ayat Al-Qur'an yang menjelaskannnya, Muadz menyatakan beralih kepada sunnah Rasul-Nya. Dan, Rasulullah pun merestui jawaban ini. Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan yang lain.

Sedangkan pendapat ketiga menyatakan bahwa as-Sunnah lah yang harus dikedepankan, berpegangan pada firman Allah :

وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل: ٤٤)

Kami menurunkan kepadamu Adz-Dzikr (Al-Qur'an) agar kamu menerangkan kepada manusia tentang apa yang diturunkan kepada mereka.

Contoh *ta'ârudl* antara dalil Al-Qur'an dan as-Sunnah adalah hadis Rasulullah SAW.:

هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ (رَوَاهُ أَبُو دَاوُد)

Laut itu airnya suci dan bisa mensucikan, dan bangkainya halal (HR. Abu Dawud)

Hadis di atas ber-*ta'ârudl* dengan firman Allah berikut:

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ
مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ (الأنعام : ١٤٥)

Katakan: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi karena sesungguhnya semua itu kotor..."

Hadis di atas menyimpulkan bahwa babi laut itu halal karena termasuk binatang laut. Sedangkan ayat di atas menyimpulkan babi laut itu haram, karena meski binatang laut, tetap saja binatang itu bernama babi. Maka diadakanlah kompromi, dengan mengarahkan penerapan ayat Al-Qur'an di atas hanya pada babi darat, karena tatkala diungkapkan kata "babi", yang sekilas dengar akan dipahami adalah bahwa yang dimaksud adalah babi darat[12].

فَإِنْ تَعَذَّرَ الْعَمَلُ فَإِنْ عُلِمَ
الْمُتَأَخِّرُ فَنَاسِخٌ وَإِلَّا رُجِعَ إِلَى
مُرَجِّحٍ فَإِنْ تَعَذَّرَ فَإِنْ لَمْ

Jika tidak mungkin mengamalkan dua dalil yang berbenturan, manakala diketahui dalil yang lebih akhir, maka yang akhir itulah pe-*nasakh*. Jika tidak, maka dikembalikan pada *murajjih*. Dan apabila pengembalian ini sulit dilakukan, manakala kedua

[12] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 519

يَتَقَارَنَا وَقَبِلَا النَّسْخَ طَلَبَ غَيْرَهُمَا وَإِلَّا يُخَيَّرُ إِنْ تَعَذَّرَ التَّرْجِيْحُ	dalil tidak muncul berbarengan, dan keduanya menerima di-*nasakh,* maka mujtahid harus mencari selain keduanya. Dan jika tidak demikian (dua dalil berbarengan dan menerima *nasakh*), maka mujtahid harus memilih salah satu, jika *tarjîḫ* sulit dilakukan.

KESULITAN MENGAMALKAN DUA DALIL YANG BERBENTURAN

Jika tidak memungkinkan mengamalkan kedua dalil yang berbenturan dengan cara *jam'u* (kompromi), maka dalam hal ini ada beberapa kondisi yang menuntut penyikapan berbeda:

1. *Kondisi pertama,* diketahui secara nyata dalil yang muncul lebih akhir, dan tidak sampai terlupakan, maka dipilah;
   a. Dalil yang akhir me-*nasakh* dalil yang awal, apabila dalil yang muncul lebih awal menerima di-*nasakh*[13].
   b. Keduanya gugur dari pengamalan (*tasâquth*), apabila dalil yang muncul lebih awal tidak menerima di-*nasakh*.
2. *Kondisi kedua*, tidak diketahui secara nyata dalil yang muncul lebih akhir. Dalam arti kedua dalil berbarengan, atau tidak diketahui bahwa salah satu dalil lebih akhir, atau diketahui bahwa salah satu dalil lebih akhir, akan tetapi tidak diketahui dalil mana yang lebih akhir, atau diketahui, namun kemudian terlupakan, maka urutan prosedurnya sebagai berikut;
   a. Dikembalikan pada *murajjih* (faktor yang mengunggulkan), jika memungkinkan.
   b. Beralih pada dalil lain selain keduanya[14]. Hal ini dilakukan jika prosedur di atas sulit dilakukan, dan kedua dalil tidak berbarengan, serta keduanya tidak menerima di-*nasakh*.
   c. Menangguhkan pengamalan salah satu dari dua dalil. Hal ini harus dilakukan manakala dalil lain selain keduanya tidak ditemukan.
   d. Memilih salah satu dari dua dalil untuk diamalkan. Hal ini dilakukan jika kedua dalil berbarengan, dan keduanya menerima di-*nasakh,* namun proses *tarjih* sulit ditempuh.

[13] Dalil yang memenuhi kriteria *nasakh* adalah dalil yang tidak bermuatan tentang akidah keyakinan. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 363.

[14] Yakni harus memilih dalil ketiga yang bertentangan dengan keduanya, yang di dalamnya terdapat faktor *murajjih. Lihat Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 363.*

e. Mentarjih salah satu dari dua dalil dengan mencari *murajjih*. Hal ini dilakukan jika kedua dalil berbarengan, dan keduanya menerima di-*nasakh,* serta proses *tarjih* bisa ditempuh[15].

مَسْأَلَةٌ: يُرَجَّحُ بِكَثْرَةِ الْأَدِلَّةِ وَالرُّوَاةِ فِي الْأَصَحِّ وَبِعُلُوِّ الْإِسْنَادِ وَفِقْهِ الرَّاوِيِّ وَلُغَتِهِ وَنَحْوِهِ وَوَرَعِهِ وَضَبْطِهِ وَفَطَنَتِهِ وَإِنْ رَوَى الْمَرْجُوْحَ بِاللَّفْظِ وَيَقْظَتِهُ وَعَدَمِ بِدْعَتِهِ وَشُهْرَةِ عَدَالَتِهِ

Permasalahan: (salah satu dari dua dalil yang berbenturan) di-*tarjîh* berdasarkan banyaknya dalil, dan banyaknya perawi, menurut versi *ashah.* Juga sanad yang tinggi, keunggulan *râwi* dalam fiqh, bahasa, dan nahwu, sifat *wira'i*-nya, kecermatan, dan kecerdasannya; meskipun hadis yang *marjûh* diriwayatkan dengan teks (dan hadis yang *râjih* diriwayatkan dengan makna). Juga berdasarkan kuatnya ingatan, ketiadaan *bid'ah,* dan kemasyhuran sifat *'adâlah*-nya (keadilannya).

Al-MURAJJIHÂT (FAKTOR-FAKTOR PEN-*TARJÎH*)

Upaya *tarjîh* di antara beberapa dalil dapat dilakukan dengan mempertimbangkan banyak faktor. Faktor-faktor itu secara garis besar dikelompokkan dalam kategori-kategori berikut[16]:

1. *Tarjîh* berdasarkan *sanad*, atau keadaan *râwi* (periwayat).
2. *Tarjîh* berdasarkan *matan*, atau keadaan obyek periwayatan.
3. *Tarjîh* berdasarkan *madlûl* (obyek penunjukan *lafadh* hadis).
4. *Tarjîh* berdasarkan faktor luar.
5. *Tarjîh* antar ijma'.
6. *Tarjîh* antar qiyas berdasarkan *ashl.*
7. *Tarjîh* antar qiyas berdasarkan *'illat.*
8. *Tarjîh* antar *hadûd* (batasan-batasan).

PERTAMA; *TARJÎH* BERDASARKAN SANAD

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan berdasarkan sanad atau keadaan *râwi* (periwayat) dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut.

1. Banyaknya dalil pendukung atau banyaknya perawi, menurut pendapat *ashah.* Dalam arti, apabila salah satu dari dua dalil yang berbenturan memiliki banyak dalil pendukung yang selaras atau memiliki perawi lebih banyak, maka akan diunggulkan dari yang lain. Karena banyaknya dalil atau perawi menambah kekuatannya. Pendapat lain, keduanya tidak dipertimbangkan, seperti persaksian

---

[15] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 520

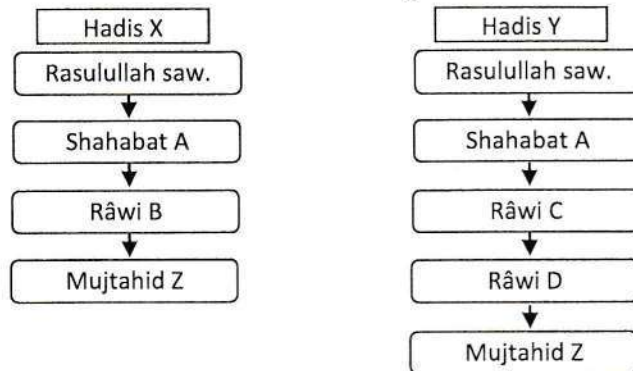
[16] Muhammad al-Jauhariy, *Hawâsyi al-Jauhariy*, tercetak bersama Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul hal. 142.

dua orang saksi yang dapat membentur persaksian dua atau empat orang. Namun hal ini disangkal, bahwa maksud persaksian adalah memutus perseteruan, supaya tidak berkepanjangan. Sehingga dibatasi dengan kuota tertentu. Sedangkan maksud dari dalil adalah menduga hukum, dimana mujtahid berkesempatan menganalisa, sehingga semakin kuat dugaannya, akan semakin baik dipertimbangkan.

2. Mata rantai sanadnya *'âliy* (secara harfiah : tinggi).

   Hadis dengan mata rantai sanad yang *'âliy* adalah hadis dengan sedikitnya perantara. Contoh :

   Hadis X diriwayatkan oleh mujtahid Z dari B yang meriwayatkan dari shahabat A yang meriwayatkan dari Rasulullah saw.

   Hadis Y diriwayatkan oleh mujtahid Z dari D yang meriwayatkan dari C yang meriwayatkan dari shahabat A yang meriwayatkan dari Rasulullah saw. Berikut skema hadis dengan mata rantai sanad 'âliy:

   Hadis X memiliki mata rantai sanad yang *âliy* jika dibandingkan dengan had Y, karena perantara antara mujtahid Z dengan Rasulullah saw. pada hadis X lebih sedikit jika dibandingkan dengan perantara antara mujtahid Z dengan Rasulullah saw. pada hadis Y. Ini karena semakin sedikit perantara, semakin minim resiko kesalahannya.

3. Tingkat penguasaan *râwi* terhadap ilmu fiqh[17]. Karena dengan bekal penguasaan fiqh, seorang *râwi* dapat membedakan mana yang boleh diberlakukan dan mana yang tidak. Serta semakin minim resiko kesalahannya.

---

[17] Penguasaan ilmu fiqh ini maksudnya adalah penguasaan bab fiqh khusus untuk permasalahan fiqh yang diriwayatkannya dalam hadis. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 521

4. Tingkat penguasaan *râwi* terhadap ilmu bahasa, karena dengan bekal penguasaan bahasa, seorang *râwi* lebih tahu terhadap penggunaan lafadh-lafadh dari hadis yang diriwayatkannya, sehingga semakin minim resiko kesalahannya.
5. Tingkat penguasaan *râwi* terhadap ilmu nahwu (tata bahasa Arab), karena dengan bekal penguasaan ilmu nahwu, seorang *râwi* lebih dapat menghindarkan diri dari ungkapan-ungkapan yang salah, sehingga semakin minim resiko kesalahannya.
6. Tingkat *wara'* (kehati-hatian dalam beragama) yang dimiliki râwi. Yakni, berusaha keras menjalankan sunnah dan menjauhi makruh.
7. Tingkat *dlabth* atau kecermatan *râwi*. Yakni, berusaha keras menjaga hadits.
8. Tingkat kecerdasan *râwi*

   Selanjutnya, ketentuan *tarjîh* mulai dari nomor 2 sampai nomor 8 ini tetap diberlakukan meskipun hadis yang *râjih* (unggul) sebab didukung ketujuh faktor ini diriwayatkan sekadar dengan riwayat *bil ma'nâ*, sedangkan hadis yang *marjûh* diriwayatkan dengan riwayat *bil lafdhi*.
9. Tingkat ingatan *râwi*. Yakni pelaku tidak pelupa.
10. Ketiadaan perilaku bid'ah dari *râwi*. Yakni bahwa râwi adalah orang yang baik akidahnya.
11. Tingkat kemasyhuran *râwi* sebagai seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Dengan enam faktor terakhir ini, seorang *râwi* dianggap sangat kredibel atau terpercaya dalam periwayatan hadis.

وَكَوْنِهِ مُزَكًّى بِالْإِخْتِبَارِ أَوْ أَكْثَرَ مُزَكِّيْنَ وَمَعْرُوْفَ النَّسَبِ قِيْلَ وَمَشْهُوْرُهُ وَصَرِيْحُ التَّزْكِيَّةِ عَلَى الْحُكْمِ بِشَهَادَتِهِ وَالْعَمَلِ بِرِوَايَتِهِ وَحِفْظُ الْمَرْوِيِّ وَذِكْرُ السَّبَبِ وَالتَّعْوِيْلِ عَلَى الْحِفْظِ دُوْنَ الْكِتَابَةِ وَظُهُوْرِ طَرِيْقِ رِوَايَتِهِ وَسَمَاعِهِ بِلَا حِجَابٍ وَكَوْنُهُ ذَكَرًا وَحُرًّا فِي الْأَصَحِّ

Dan bahwa *râwi* adalah seorang yang di-*tazkiyah* (dianggap adil) secara langsung (oleh mujtahid); atau lebih banyak orang yang men-*tazkiyah*-nya; dan yang dikenal nasabnya. Dikatakan (dalam sebuah pendapat): dan yang masyhur nasabnya. Dan yang melalui *tazkiyah* secara *sharîh* (jelas, eksplisit) lebih diunggulkan atas adanya vonis hukum berdasar kesaksian *râwi*, dan adanya pengamalan hadis dari hasil periwayatan *râwi*. Dan dihafalkannya hadis yang diriwayatkan; penuturan sebab (kemunculan hadis); pijakan berdasar hafalan, bukan tulisan; *dhâhir*-nya jalan periwayatan; pendengaran terhadap hadis tanpa media penghalang. Dan bahwa *râwi* adalah seorang lelaki, dan orang yang merdeka, menurut pendapat *ashah*.

---

12. *Tazkiyah* (uji kelayakan *râwi*) dengan pola *ikhtibâr* atau dilakukan sendiri oleh mujtahid, lebih diunggulkan daripada *tazkiyah* dengan pola *ikhbâr* (rekomendasi pihak lain)
    Tazkiyah adalah uji kepatutan tentang *'adâlah* (keadilan, integritas moral) dari seorang periwayat hadis, sehingga hadis yang diriwayatkannya dianggap layak pakai karena besar dugaan periwayatnya adalah seorang yang jujur dalam meriwayatkan hadis. *Tazkiyah* memiliki banyak pola. Pola *ikhtibâr* adalah pola *tazkiyah* yang dilakukan sendiri oleh mujtahid pengguna hadis dengan mengenal atau mengetahui langsung bahwa râwi adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Sedangkan pola *ikhbâr* adalah pola *tazkiyah* melalui rekomendasi atau keterangan dari orang lain bahwa *râwi* adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Tentu saja pemberi rekomendasi ini juga merupakan orang terpercaya. Hadis yang pola *tazkiyah* terhadap *râwi*-nya dengan menggunakan pola ikhtibâr lebih diunggulkan daripada hadis dengan pola *tazkiyah* berupa *ikhbâr*.
13. Banyaknya pemberi rekomendasi *tazkiyah* pada seorang *râwi*.
    Jika pola *tazkiyah* menggunakan pola *ikhbâr*, maka hadis yang *râwi*-nya di-*tazkiyah* oleh banyak *muzakki* (pemberi rekomendasi tazkiyah) lebih diunggulkan daripada hadis yang *râwi*-nya mendapatkan rekomendasi dari sedikit *muzakki*.
14. Bahwa *râwi* adalah orang yang dikenali nasabnya. Ini karena *râwi* yang dikenali nasabnya lebih dipercaya. Pendapat lain, sebagaimana dinyatakan oleh Ibnul Hajib dan Al-Âmudiy, bahwa kemasyhuran nasab *râwi* juga menjadi petimbangan *tarjîh*. Masyhur adalah sisi lebih dari sekadar dikenali. Kedua ulama' ini memberi alasan, karena orang yang nasabnya masyhur akan melakukan pemeliharaan diri dari hal-hal yang mengurangi kemasyhurannya, berbeda dengan orang yang nasabnya tidak masyhur. Akan tetapi menurut pendapat *ashahh*, kemasyhuran nasab bukanlah faktor *tarjîh*, sebagaimana dalam teks Jam'ul Jawâmi'.
15. *Tazkiyah* dengan penilaian secara *tashrîh* (eksplisit) lebih diunggulkan daripada tazkiyah dengan penilaian secara *dlimniy* (implisit) dengan :
    - Menggunakan persaksiannya sebagai landasan vonis peradilan.
    - Mengamalkan hadis hasil periwayatannya

    Tazkiyah dengan penilaian secara *tashrîh* adalah penilaian dari seorang *muzakki* terhadap *râwi* dengan semisal pernyataan berikut : "*Râwi* ini adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*". Sedangkan *tazkiyah* dengan penilaian secara *dlimniy* adalah penilaian dari seorang *muzakki*

terhadap *râwi* tidak dengan ungkapan lugas, akan tetapi melalui tindakan muzakki yang mengesankan bahwa *râwi* adalah seorang yang memiliki sifat adâlah.

Tindakan *muzakki* tersebut bisa berupa menggunakan persaksian *râwi* sebagai landasan vonis peradilan. Dalam hal ini *muzakki* memegang jabatan *qadli* yang diharuskan memutus vonis dalam pengadilan berdasarkan keterangan saksi. Sedangkan saksi haruslah seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Dengan digunakannya persaksian *râwi* sebagai pijakan putusan pengadilan, sama halnya *qadli* menganggap *râwi* adalah orang yang memiliki sifat *adâlah*.

Bentuk tindakan lain dari *muzakki* yang secara tidak langsung sama dengan penilaian *tazkiyah* secara lugas adalah pengamalan hadis yang diriwayatkan oleh *râwi*. Dalam hal ini, *muzakki* adalah seorang mujtahid. Mujtahid yang mengamalkan kandungan hadis yang diriwayatkan oleh seorang *râwi* sama halnya mujtahid telah menganggap bahwa *râwi* tersebut adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*, sehingga dia mengamalkan isi kandungan hadisnya. Andai *râwi* hadis tersebut bermasalah, tentunya mujtahid tidak akan mengamalkan hadis tersebut.

16. Bahwa *râwi* adalah orang yang hafal terhadap hadis hasil periwayatannya. Hadis yang diriwayatkan oleh orang yang hafal terhadap teks hadisnya lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan oleh orang yang tidak hafal teks hadisnya, karena hafalnya *râwi* menunjukkan perhatiannya yang lebih terhadap hadis yang diriwayatkannya itu.
17. Bahwa *râwi* adalah orang yang menuturkan sebab-sebab kemunculan *khabar*. Hadis yang dituturkan besertaan dengan sebab-sebab kemunculannya lebih diunggulkan daripada hadis yang tidak disertakan sebab-sebab kemunculannya. Karena ada sisi perhatian lebih dalam obyek hadis yang diriwayatkannya. Hal ini berlaku pada konteks dua *khabar* yang masing-masing berbentuk *khash*.
18. Bahwa *râwi* adalah orang yang berpegangan pada hafalannya tatkala meriwayatkan hadis. Ini lebih diunggulkan daripada *râwi* yang berpegangan pada catatan tulisan[18]. Hal ini karena acuan tulisan

[18] Faktor *tarjîh* ke-18 ini berbeda dengan faktor *tarjîh* ke-16. Faktor *tarjîh* ke-18 ini mengacu pada kebiasaan *râwi* tanpa memandang hafalannya pada hadis-hadis tertentu. Yakni bahwa hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang memiliki kebiasaan berpegangan pada hafalan ketika meriwayatkan, lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang berpegangan pada catatan tulisan ketika meriwayatkan. Sedang pada faktor

sangat memungkinkan mengalami perubahan, dengan tambahan atau pengurangan. Sedangkan adanya kemungkinan *isytibâh* (kekacauan hafalan) dan kelupaan dalam kasus *râwi* yang berpegangan pada hafalan di saat meriwayatkan, dianggap tidak ada atau diabaikan.

19. *Dhâhir*-nya metode periwayatan.
    Sebagaimana dipaparkan dalam pembahasan tentang *khabar*, bahwa dalam periwayatan hadis, ada beberapa metode rekam atau *tahammul*. Di antara beberapa metode tersebut ada penjenjangan, seperti bahwa metode *samâ'* berada di peringkat pertama dan lebih diunggulkan daripada metode *ijâzah*. Metode *samâ'* dengan semisal râwi berkata : "saya mendengarkan si Fulan (guru si *râwi*) berkata...", atau : "si Fulan menceritakan kepadaku bahwa..." Sedangkan metode ijâzah adalah adanya pemberian izin dari guru kepada murid untuk meriwayatkan hadis.
20. Bahwa *râwi* mendengarkan hadis langsung melalui *musyafahah* (berhadap-hadapan atau *face to face* dengan gurunya), tanpa penghalang. Ini lebih diunggulkan daripada *râwi* yang mendapatkan hadis dengan mendengarnya dari balik tabir. Seperti riwayat Al-Qâsim bin Muhammad dari Aisyah, "bahwa Barîrah telah dimerdekakan, sedangkan suaminya seorang budak", dan riwayat Al-Aswad dari Aisyah, "bahwa suaminya adalah orang yang merdeka". Riwayat Al-Qâsim lebih diunggulkan karena beliau mendengar hadis tersebut tanpa ada tabir penghalang, sedangkan Al-Aswad mendengarkannya dari balik tabir.
21. Jenis kelamin periwayat hadis. Hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* laki-laki lebih unggul daripada hadis yang diriwayatkan oleh râwi perempuan, menurut pendapat *ashab*. Ini karena secara umum, kaum lelaki lebih cermat dalam pengamatan *khabar*[19]. Namun dalam hal ini terdapat pendapat yang berbeda. Pendapat kedua, bahwa periwayatan *râwi* perempuan lebih diunggulkan dalam hukum-hukum permasalahan perempuan, sedang dalam permasalahan selainnya periwayatan *râwi* laki-laki lebih diunggulkan. Pendapat ketiga, bahwa jenis kelamin tidak menjadi faktor *tarjîh*. Karena faktor

---

tarjîh ke-16 mengacu pada hafalan *râwi* terhadap hadis tertentu yang diriwayatkannya, tanpa memandang kebiasaannya. Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 364.

[19] Dalam faktor *tarjîh* dengan jenis kelamin *râwi* laki-laki ini secara *dhahir* berbenturan dengan faktor *tarjîh*

kecermatan yang menjadi alasan dalam menempatkan jenis kelamin laki-laki sebagai faktor *tarjîh* hanyalah terjadi secara kasuistik dalam satu per satu hadis yang diriwayatkan, sementara dalam kenyataannya banyak *râwi* perempuan lebih cermat daripada kebanyakan *râwi* laki-laki. Karenanya, faktor jenis kelamin laki-laki ini bukanlah merupakan faktor tarjîh. Az-Zarkasyi mendukung pernyataan Al-Isfirâyîniy ini, dan mengatakan bahwa pendapat kedua inilah yang benar. As-Sam'ani dalam Qawâthi' al-Adillah menyatakan bahwa pendapat kedua inilah yang menjadi pegangan madzhab Syafi'i. Bahkan Ilkiya meriwayatkan bahwa pendapat ini merupakan kesepakatan ulama'.

22. Periwayat hadis merupakan orang yang merdeka. Ini karena, dengan kemuliaannya, orang merdeka lebih memelihara kehormatannya, lebih dari pemeliharaan kehormatan oleh seorang budak. Hanya saja, Az-Zarkasyi dan As-Sam'âni menentang ketentuan *tarjîh* ini. Az-Zarkasyi berkata, "Pendapat ini (kemerdekaan sebagai faktor *tarjîh*) adalah pendapat yang lemah, sebagaimana dalam faktor jenis kelamin". As-Sam'âni berkata, "Faktor kemerdekaan tidak memiliki pengaruh dalam kuatnya dugaan kebenaran riwayat".[20]

وَمِنْ أَكَابِرِ الصَّحَابَةِ وَمُتَأَخِّرَ الْإِسْلَامِ فِي الْأَصَحِّ وَمُتَحَمِّلًا بَعْدَ التَّكْلِيفِ وَغَيْرُ مُدَلِّسٍ وَغَيْرُ ذِي اسْمَيْنِ وَمُبَاشِرًا وَصَاحِبَ الْوَاقِعَةِ وَرَاوِيًا بِاللَّفْظِ وَلَمْ يُنْكِرْهُ الْأَصْلُ وَفِي الصَّحِيحَيْنِ	Dan bahwa *râwi* adalah para shahabat senior; dan bahwa *râwi* adalah orang yang masuk Islam belakangan, menurut versi *ashab.* Dan bahwa *râwi* adalah orang yang merekam hadis setelah menjadi *mukallaf*; dan bahwa *râwi* bukan seorang *mudallis*; dan bahwa *râwi* tidak memiliki dua nama; dan bahwa *râwi* adalah orang yang berkaitan langsung dengan peristiwa; dan orang yang menjalani peristiwa; dan yang meriwayatkan hadis secara *lafdzi*; dan riwayat yang tidak diingkari oleh *râwi* sumbernya; dan bahwa hadis tersebut tercantum dalam dua kitab shahih (Bukhari dan Muslim).

---

23. Senioritas shahabat periwayat hadis. Hadis riwayat shahabat-shahabat senior atau para pembesar shahabat lebih diunggulkan daripada hadis riwayat shahabat lainnya. Ini karena para shahabat senior itu memiliki kedekatan dengan majelis Rasulullah SAW., juga karena tingkat beragama mereka yang lebih dibandingkan lainnya.

[20] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 522 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 467.

24. Periwayat hadis merupakan shahabat yang masuk Islam belakangan. Yakni bahwa hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam belakangan lebih diunggulkan dari hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam lebih dahulu, menurut pendapat *ashah*. Ini karena hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam belakangan, secara *dhahir* kemunculannya lebih akhir dari hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam lebih dahulu. Pendapat kedua, sebaliknya, yakni hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam lebih dahulu lebih diunggulkan dari hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam belakangan. Ini karena shahabat yang masuk Islam lebih dahulu keislamanannya lebih mengakar, sehingga lebih berhati-hati dalam meriwayatkan hadis.
25. Periwayat merekam hadis (*tahammul*) setelah menjadi *mukallaf*. Ini karena seseorang yang telah *mukallaf*, lebih cermat dalam rekam peristiwa (*tahammul*) dibanding seseorang belum *mukallaf*.
26. Periwayat hadis bukan seorang *mudallis* (orang yang melakukan pengkaburan)[21]. Karena kepercayaan kepada *râwi* yang bukan *mudallis* lebih kuat daripada kepercayaan kepada *mudallis* yang dapat diterima.
27. Periwayat hadis tidak memiliki dua nama[22]. Yakni bahwa hadis yang diriwayatkan oleh seorang râwi yang memiliki satu nama lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang memiliki dua nama. Hal ini karena *râwi* yang memiliki dua nama, ada kemungkinan salah satu namanya sama dengan nama *râwi* lainnya yang ternyata lemah.
28. Periwayat hadis merupakan orang yang bersentuhan langsung dengan peristiwa. Sehingga, hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang bersentuhan langsung dengan peristiwa, lebih diunggulkan daripada hadis yang periwayatnya tidak bersentuhan langsung dengan peristiwa.

    Contoh: Dua hadis tentang akad nikah Rasullah saw. dengan Maimunah *radliyallâhu anhu*.

---

[21] Sebagaimana paparan terdahulu, *tadlîs* dikategorikan dalam *tadlîs asy-syuyûkh* (pengaburan terhadap guru), *tadlîs al-isnâd* (pengaburan terhadap mata rantai periwayatan) dan *tadlîs al-mutûn* (pengaburan terhadap *matan* atau materi hadis). *Tadlîs* yang tidak dapat diterima adalah *tadlîs al-mutûn*, yang dalam istilah ilmu hadis seringkali disebut sebagai *idrâj* (hadisnya disebut *mudraj*). Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 522

[22] Yang dikehendaki dari "nama" adalah mencakup pula *laqab* (julukan) dan *kun-yah*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 523

Hadis pertama : diriwayatkan oleh Turmudzi dari Abu Râfi', "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah dalam keadaan halal (tidak sedang ihram) dan berbulan madu dalam keadaan halal". Abû Râfi' berkata: "Dan aku menjadi perantara di antara keduanya".

Hadis kedua : diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, dari Ibnu Abbas, "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah dalam keadaan beliau adalah muhrim (sedang ihram)". Dalam sebuah riwayat Bukhari, "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah, sedangkan beliau dalam keadaan sedang ihram, dan berbulan madu sedangkan beliau dalam keadaan halal, dan Maimunah wafat di tanah Sarif".

Kedua hadis ini saling bertentangan. Dan hadis pertama diunggulkan daripada hadis kedua, karena periwayatnya, yakni Abû Râfi', merupakan orang yang bersentuhan langsung dengan peristiwa, yakni sebagai perantara di antara Rasul dan Maimunah. Sedangkan hadis kedua tidak digunakan karena periwayatnya, yakni Ibnu Abbas, tidak terlibat langsung dalam peristiwa tersebut.

29. Periwayat hadis merupakan pelaku peristiwa. Hadis yang diriwayatkannya lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan bukan oleh pelaku peristiwa.

    Contoh: Dua hadis juga tentang akad nikah Rasullah saw. dengan Maimunah *radliyallâhu anhu.*

    Hadis pertama : diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari Maimunah beliau berkata: "Rasulullah menikahiku, dan kami berdua dalam keadaan halal di tanah Sarif". Juga hadis yang diriwayatkan Muslim dari yazid bin Al-Asham, dari Maimunah, bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah, sedang Rasul dalam keadaan halal.

    Hadis kedua : diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, dari Ibnu Abbas, "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah dalam keadaan beliau adalah muhrim (sedang ihram)". Dalam sebuah riwayat Bukhari, "Bahwa Rasulullah SAW. menikahi Maimunah, sedangkan beliau dalam keadaan sedang ihram, dan berbulan madu sedangkan beliau dalam keadaan halal, dan Maimunah wafat di tanah Sarif".

    Kedua hadis ini saling bertentangan. Dan hadis pertama diunggulkan daripada hadis kedua, karena periwayatnya, yakni Maimunah, adalah pelaku peristiwa pernikahan. Sedangkan hadis kedua tidak digunakan karena periwayatnya, yakni Ibnu Abbas, bukan pelaku peristiwa.

    Selanjutnya, terkait periwayatan yang berbeda ini, Sa'id bin Musayyab – sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Dawud – mengatakan, "Ibnu Abbas telah salah menduga tentang pernikahan

Rasulullah SAW. dan Maimunah, dalam keadaan beliau sedang ihram"

30. Hadis teriwayatkan secara *lafadh* (tekstual). Ini lebih diunggulkan daripada hadis yang teriwayatkan secara *ma'na* (substansial). Karena dengan periwayatan secara *lafadh*, obyek hadis yang diriwayatkan tertutupi dari celah kekeliruan sebagaimana mungkin terjadi dalam hadis yang diriwayatkan secara *ma'na*.
31. Materi periwayatan hadis oleh seorang *râwi* tidak diingkari *syaikh* (sumber riwayat)-nya. Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang diingkari oleh syaikh sebagai sumber riwayatnya, dengan semisal syaikh mengatakan, "Aku tidak pernah meriwayatkan hadis kepada dia (*râwi*)". Karena dugaan kebenaran pada hadis pertama lebih kuat.
32. Hadis tercantum dalam dua kitab shahih, yakni Shahih Bukhari dan Shahih Muslim. Hadis yang tercantum dalam dua kitab shahih ini lebih diunggulkan daripada hadis yang tercantum dalam kitab shahih selain keduanya, meski hadis tersebut telah sesuai dengan kriteria shahih versi Bukhari dan Muslim. Ini karena kaum muslimin telah sepakat menerima hadis-hadis dalam kedua kitab shahih tersebut.

    Dari ketentuan ini, muncul sejumlah ketentuan terkait pemeringkatan hadis berdasarkan pencantumannya dalam kitab-kitab shahih hadis, sebagai berikut:

    1) Hadis yang tercantum dalam shahih Bukhari sekaligus dalam shahih Muslim lebih diunggulkan daripada hadis yang tercantum dalam shahih Bukhari saja.
    2) Hadis yang tercantum dalam shahih Bukhari saja lebih diunggulkan daripada hadis yang tercantum dalam shahih Muslim saja.
    3) Hadis yang tercantum dalam shahih Muslim saja lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari dan Muslim, akan tetapi tidak tercantum dalam keduanya.
    4) Hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari dan Muslim lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari saja.
    5) Hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari saja lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Muslim saja.

6) Hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Muslim lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi selain keduanya.
7) Hadis yang di-takhrîj oleh Ibnu Khuzaimah lebih diunggulkan daripada hadis yang disahihkan Ibnu Hibbân dan Al-Hâkim.
8) Hadis yang disahihkan Ibnu Hibbân lebih diunggulkan daripada hadis yang disahihkan oleh Al-Hâkim[23].

وَالْقَوْلُ فالْفِعْلُ فَالتَّقْرِيْرُ وَيُرَجَّحُ الْفَصِيْحُ وَكَذَا زَائِدُ الْفَصَاحَةِ فِي قَوْلٍ وَالْمُشْتَمِلُ عَلَى زِيَادَةٍ فِي الْأَصَحِّ وَالْوَارِدُ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ وَالْمَدَنِيِّ وَالْمُشْعِرُ بِعُلُوِّ شَأْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Dan bahwa hadis tersebut merupakan *khabar qaulî*, lalu *fi'li*, lalu *taqrîri*. Dan diunggulkan redaksi hadis yang fasih, juga yang lebih fasih menurut satu pendapat; dan hadis yang memuat tambahan, menurut pendapat *ashah*; dan hadis yang disampaikan dengan logat Quraisy; dan hadis *madaniy* (turun setelah hijrah); dan hadis yang mengesankan keluhuran Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*;

KEDUA; *TARJÎH* BERDASARKAN *MATAN*

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan berdasarkan matan dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Matan hadis merupakan *khabar qauli* (ucapan Nabi), lalu *khabar fi'li* (perbuatan Nabi), lalu *khabar taqrîri* (persetujuan Nabi).
   Yakni bahwa berdasarkan ketiga variabel ini, hadis di-*tarjîh* berdasarkan ketentuan berikut:
   1) Hadis yang matan-nya berupa *khabar qauli* lebih diunggulkan daripada hadis yang matan-nya berupa *khabar fi'li*. Karena ucapan lebih kuat *dalâlah* (penunjukan)-nya atas pensyariatan daripada perbuatan, dan sebab perbuatan ada kemungkinan terkhusus pada Nabi SAW.
   2) Hadis yang matan-nya berupa *khabar fi'li* lebih diunggulkan daripada hadis yang matan-nya berupa *khabar taqrîri*. Karena perbuatan lebih kuat *dalâlah* (penunjukan)-nya atas pensyariatan, daripada persetujuan. Hal ini disebabkan perbuatan adalah murni perwujudan dan persetujuan memiliki kemungkinan melebihi kemungkinan yang ada dalam perbuatan.
2. Hadis berisi redaksi yang fasih.

---

[23] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 524 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 468.

Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang berisi ungkapan tidak fasih, karena ada kemungkinan hadis yang tidak fasih ini diriwayatkan secara *ma'na* saja.

Jika keduanya fasih, dan salah satunya lebih fasih, apakah faktor lebih fasih dapat menjadi acuan *tarjîh*? Dalam hal ini terdapat perbedaan pandangan. Pendapat *ashah*, bahwa faktor lebih fasih bukanlah acuan *tarjîh*, karena Rasul SAW berbicara dengan ungkapan paling fasih dan yang fasih, terlebih apabila beliau sedang berbicara dengan orang-orang yang tidak memahami ungkapan paling fasih. Rasulullah SAW berbicara dengan orang-orang di penjuru Arab dengan bahasa yang dapat mereka pahami. Pendapat kedua, sebagai pendapat *marjuh,* bahwa faktor lebih fasih menjadi acuan *tarjîh*. Karena Rasulullah SAW. adalah orang yang paling fasih. Sehingga sangat tidak mungkin Rasulullah SAW mengucapkan redaksi selain yang paling fasih.

3. Hadis yang memuat tambahan.

   Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang tidak memuat tambahan, menurut pendapat *ashah*. Karena hadis yang memuat tambahan tentu saja ada surplus informasi. Seperti dua hadis riwayat Abu Dawud yang menjelaskan tentang jumlah takbir dalam shalat *'îd* atau shalat hari raya. Salah satu hadis menjelaskan bahwa takbir dalam shalat *'îd* adalah tujuh kali. Hadis yang lain menyatakan empat kali. Imam Abu Hanifah menggunakan hadis kedua, sebagai bentuk prioritas terhadap jumlah yang lebih sedikit.

4. Hadis yang tersampaikan dengan logat Quraisy.

   Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang tersampaikan dengan logat selainnya. Karena hadis yang tersampaikan dengan logat selain Quraisy ada kemungkinan merupakan periwayatan *bil ma'nâ.*

5. Merupakan *nash madaniy.*

   Nash madaniy lebih diunggulkan daripada *nash makkiy*, karena lebih akhir kemunculannya. Yang dikehendaki dari *nash madaniy* adalah *nash* yang kemunculannya setelah peristiwa hijrah ke Madinah. Dan yang dimaksud *nash makkiy* adalah *nash* yang kemunculannya sebelum peristiwa hijrah ke Madinah.

6. Hadis yang menunjukkan keluhuran derajat Rasulullah saw.

   Hadis semacam ini dianggap muncul belakangan. Hal ini karena derajat Rasulullah saw. semakin bertambah dari waktu ke waktu, sehingga hadis yang isinya menunjukkan ketinggian derajat beliau,

dianggap sebagai hadis yang muncul belakangan[24].

وَمَا فِيْهِ الْحُكْمُ مَعَ الْعِلَّةِ وَمَا قُدِّمَ
فِيْهِ ذِكْرُهَا عَلَيْهِ فِي الْأَصَحِّ وَمَا
فِيْهِ تَهْدِيْدٌ أَوْ تَأْكِيْدٌ

Dan *nash* yang di dalamnya disebutkan hukum bersama *'illat*-nya; dan *nash* yang di dalamnya penyebutan *'illat* lebih dahulu dari penyebutan hukumnya, menurut pendapat *ashah*. Dan dan nash yang di dalamnya terdapat ancaman atau penguatan.

7. *Nash* yang di dalamnya disebutkan hukum besertaan dengan *'illat*-nya.
   Nash semacam ini lebih diunggulkan daripada *nash* yang di dalamnya hanya disebutkan hukumnya saja, tanpa disebutkan *'illat*-nya. Karena bentuk pertama lebih kuat dalam aspek perhatian hukumnya dibanding yang kedua.
   Contoh : Hadis pertama :

   مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (رواه البخاري)

   Barangsiapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia! (HR. Bukhari)

   Hadis kedua:

   أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ (متفق عليه)

   Bahwasanya Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam melarang membunuh wanita dan anak-anak (HR. Bukhari dan Muslim)

   Hadis pertama lebih diunggulkan karena di dalamnya terdapat *'illat* dari vonis mati yang selaras, yakni murtad atau keluar dari agama Islam. Sedang hadis kedua tidak terdapat sifat-sifat yang selaras dengan larangan membunuh. Karenanya, hadis kedua yang melarang membunuh wanita, diarahkan pada wanita kafir harbi saja, sedangkan wanita murtad, harus dibunuh, sesuai dengan penerapan hadis pertama.
8. *Nash* yang dalam penyebutan *'illat*-nya lebih dahulu dari hokum, menurut pendapat *ashah*.
   Yakni bahwa *nash* yang di dalamnya disebutkan *'illat* terlebih dahulu daripada hukumnya, lebih diunggulkan daripada *nash* yang disebutkan hukumnya terlebih dahulu daripada *'illat*-nya. Karena hal ini lebih menunjukkan atas keterkaitan erat antara hukum dengan

[24] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 525 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 469.

'illat-nya. Pendapat lain, berkebalikan dari pernyataan di atas. Yakni bahwa *nash* yang disebutkan hukumnya terlebih dahulu daripada *'illat*-nya, lebih diunggulkan daripada *nash* yang di dalamnya disebutkan *'illat* terlebih dahulu daripada hukumnya. Dengan alasan bahwa hukum jika diungkapkan terlebih dahulu, maka pikiran pendengar akan segera mencari *'illat*-nya. Dan jika *'illat* telah ditemukan, maka pikiran akan tertambat kepada *'illat* tersebut dan tidak mencari *'illat* lainnya. Sedangkan sifat atau *'illat* jika diungkapkan terlebih dahulu, maka pikiran pendengar akan mencari hukumnya. Dan jika hukum telah ditemukan, maka ada dua kemungkinan:

1) Terkadang telah dianggap cukup dengan sifat atau *'illat* terdahulu jika *munâsabah* antara keduanya sangat kuat. Seperti dalam ayat berikut:

   وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (المائدة : ٣٨)

   Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Al-Maidah: 38)

   Antara hukum potong tangan dengan *'illat* berupa mencuri, terdapat *munâsabah* (keselarasan) yang sangat kuat.

2) Terkadang belum dianggap cukup dengan sifat atau *'illat* terdahulu, akan tetapi dicari *'illat* yang lain.

   إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ (المائدة : ٦)

   Apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan usaplah kepalamu dan (basuhlah) kakimu sampai dengan kedua mata kaki (QS. Al-Maidah: 6)

   Antara hukum keharusan berwudlu dengan *'illat* berupa "hendak melakukan shalat" tidak ada *munâsabah* (keselarasan) yang kuat, sehingga perlu dikuatkan dengan *'illat* lain berupa "sebagai bentuk pengagungan terhadap Dzat yang disembah".

9. *Nash* yang di dalamnya terdapat ancaman atau penguatan.
   Nash semacam ini lebih diunggulkan daripada *nash* yang di dalamnya tidak terdapat ancaman atau penguatan.
   Contoh pertama, yakni *nash* yang memuat ancaman, adalah hadis Nabi

saw.:

مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه البخاري)

Barangsiapa yang berpuasa (puasa sunnah) pada hari syakk (diragukan tentang masuknya dalam bulan Ramadan) maka dia telah durhaka pada Abul Qasim (Rasulullah) shallallâhu 'alaihi wa sallam. (HR. Bukhari).

Hadis di ini memuat ancaman vonis "durhaka" bagi orang yang berpuasa sunnah pada hari *syakk*. Hadis ini lebih diunggulkan daripada hadis-hadis yang berisi anjuran berpuasa sunnah.

Contoh kedua, yakni *nash* yang mengandung penguatan (*ta'kîd*), adalah hadis berikut:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ

Manapun perempuan yang menikahkan dirinya sendiri tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, maka nikahnya batal (HR. Abu Dawud).

Hadis ini mengandung penguatan dalam bentuk pengulangan kalimat "maka nikahnya batal, maka nikahnya batal". Karenanya hadis ini lebih diunggulkan daripada hadis berikut:

الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا (رواه مسلم)

Janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya. (HR. Muslim)[25].

وَالْعَامُ مُطْلَقًا عَلَى ذِي السَّبَبِ إِلَّا فِي السَّبَبِ وَالْعَامُ الشَّرْطِيُّ عَلَى النَّكِرَةِ الْمُنْفِيَّةِ فِي الْأَصَحِّ وَهِيَ عَلَى الْبَاقِيْ وَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ عَلَى مَنْ وَمَا وَكُلُّهَا عَلَى الْجِنْسِ الْمُعَرَّفِ وَمَا لَمْ يُخَصْ وَالْأَقَلُّ تَخْصِيْصًا

Dan dalil *'amm* yang keumumannya mutlak (didahulukan) atas *nash* yang memiliki *sabab*, selain dalam kasus *sabab*; nash yang *âmm* dengan bentuk syarat (didahulukan) atas *âmm* dengan bentuk *nakirah* yang di-nafikan, menurut pendapat *ashahh*; dan *âmm* dengan bentuk *nakirah* yang di-nafikan (didahulukan) atas bentuk-bentuk *âmm* lainnya. Dan jamak yang di-*ma'rifat*-kan (didahulukan) atas lafadh مَا dan مَنْ ; dan ketiganya (jamak yang di-*ma'rifat*-kan, lafadh مَا dan مَنْ) (didahulukan) atas kata jenis yang di-*ma'rifat*-kan. Serta (didahulukan) lafadh *'amm* yang belum di-*takhshîsh* (atas *'amm* yang ter-*takhshîsh*) dan lafadh *'amm* yang sedikit di-*takhshîsh* (atas *'amm* yang banyak di-*takhshîsh*).

---

10. Dalil umum yang keumumannya mutlak, lebih diunggulkan daripada

[25] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 525

dalil umum yang memiliki *sabab* (kasus yang melatarbelakangi munculnya dalil), kecuali *shûrah as-sabab* (kasus yang melatarbelakangi tersebut). Hal ini karena dalil umum yang memiliki *sabab* ada kemungkinan hanya menghendaki *sabab*-nya saja, sehingga menjadikan kekuatannya di bawah dalil umum yang keumumannya mutlak. Namun khusus dalam *shûrah as-sabab* (kasus yang melatarbelakangi kemunculannya), dalil umum yang memiliki *sabab* lebih kuat dibanding dalil umum yang keumumannya mutlak. Karena *shûrah as-sabab* tercakup secara pasti (*qath'iyyatud dukhûl*). Sebagaimana pendapat *ashah*.

11. *'Am syarthiy* diunggulkan atas *'am nakirah manfiyyah*, menurut pendapat *ashahh*.

    'Am syarthiy atau *'am* yang menggunakan piranti syarat seperti lafadh مَنْ dan lafadh مَا , lebih diunggulkan daripada *'am* yang menggunakan pola *nakirah manfiyyah* (*isim nakirah* yang dinafikan). Karena *'Am syarthiy* memberikan fungsi *ta'lîl* (peng-*'illat*-an), berbeda dengan *nakirah manfiyyah*.

    Pendapat lain menyatakan sebaliknya, karena *nakirah manfiyyah* jauh dari target *takhshîsh*, karena keumumannya kuat, berbeda halnya dengan *'am syarthiy*.

12. *'Am nakirah manfiyyah* diunggulkan atas bentuk-bentuk *'am* lainnya, seperti lafadh yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif dan lam atau dengan *idlâfah*. Karena *nakirah manfiyyah* memiliki makna *'âm* secara *wadl'iy*, menurut pendapat *ashahh* sebagaimana paparan terdahulu, berbeda halnya dengan lafadh yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif dan lam atau dengan *idlâfah*, yang keumumannya berdasarkan *qarînah*, menurut kesepakatan para ulama'.

13. *Jama'* yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah*, diunggulkan atas lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang bukan merupakan piranti syarat (seperti lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang merupakan piranti *istifhâm*). Karena *Jama'* yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah* tidak dapat di-*takhshîsh* sampai tersisa satu unit, berbeda halnya dengan lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang merupakan piranti *istifhâm*.

14. *Jama'* yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah*, dan juga lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang bukan merupakan piranti syarat, keduanya diunggulkan atas isim jenis yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah*. Karena isim jenis yang dirangkai alif-

lam, ada kemungkinan berfungsi sebagai *ahdiy* (telah diketahui). Berbeda halnya dengan lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang tidak mungkin diarahkan pada fungsi *ahdiy*. Sedangkan jama' yang terangkai alif-lam, kecil kemungkinan diarahkan pada fungsi *'ahdiy*.

15. Lafadh *'amm* yang belum di-*takhshîsh* diunggulkan atas lafadh *'amm* yang sudah di-*takhshîsh*. Dikarenakan dalam lafadh *'amm* yang sudah di-*takhshîsh*, terdapat perbedaan pendapat tentang sisi kehujjahannya. Di sisi lain, lafadz *'amm* model ini tergolong majaz, sedangkan lafadz *'amm* yang belum di-*takhsish* tergolong hakikat, sedangkan hakikat secara pasti didahulukan dari majaz. Pendapat lain dari pengarang *Jam'ul Jawâmi'* dan Imam As-Shafiy Al-Hindi menyatakan sebaliknya, karena lafadh *'amm* yang di-*takhshîsh* itulah yang dominan. Sesuatu yang dominan itu lebih utama dibanding yang lain.
16. Lafadh *'amm* yang sedikit di-*takhshîsh* diunggulkan atas lafadh *'amm* yang banyak di-*takhshîsh*. Karena kadar kelemahan lafadh *'amm* yang sedikit di-*takhshîsh* lebih rendah daripada lafadh *'amm* yang banyak di-*takhshîsh*.[26].

وَالِاقْتِضَاءُ فَالْإِيْمَاءُ فَالْإِشَارَةُ وَيُرْجِحَانِ عَلَى الْمَفْهُوْمَيْنِ وَكَذَا الْمُوَافَقَةُ عَلَى الْمُخَالَفَةِ	Dan (diunggulkan) *dalâlah iqtidlâ'*, kemudian *dalâlah isyârah*, kemudian *îmâ'*. Keduanya (yakni *dalâlah isyârah* dan *îmâ'*) diunggulkan atas dua *mafhûm* (*muwâfaqah* dan *mukhâlafah*); Dan *mafhûm muwâfaqah* (diunggulkan) atas *mafhûm mukhâlafah*.

---

17. *Nash* dengan *dalâlah iqtidlâ'* lebih diunggulkan daripada *nash* dengan *dalâlah isyârah* dan *dalâlah îmâ'*. Dan *nash* dengan *dalâlah isyârah* diunggulkan daripada *dalâlah îmâ'*. Karena *madlûl 'alaih* pada *dalâlah iqtidlâ'* adalah sesuatu yang menjadi tujuan utama dan menjadi kunci penentu kebenaran atau keabsahan pernyataan. Sedangkan *madlûl 'alaih* pada *dalâlah îmâ'* adalah sesuatu yang menjadi tujuan utama yang tidak menjadi kunci penentu kebenaran atau keabsahan pernyataan. Dan *madlûl 'alaih* pada *dalâlah isyârah* adalah sesuatu yang bukan merupakan tujuan utama.
18. *Dalâlah isyârah* dan *îmâ'* lebih diunggulkan daripada dua *mafhûm*, yakni *mafhûm muwâfaqah* dan *mafhûm mukhâlafah*. Karena *dalâlah isyârah* dan *îmâ'* menempati posisi *manthûq* (eksplisit, tekstual), tidak sebagaimana *mafhûm*.
19. *Mafhûm muwâfaqah* lebih diunggulkan daripada *mafhûm mukhâlafah*,

---

[26] *Ibid*, hal. 527 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 471.

menurut pendapat *ashah*. Karena *mafhûm mukhâlafah* dianggap lemah, sebab masih diperdebatkan kehujjahannya.
Pendapat lain menyatakan sebaliknya. Karena *mafhûm mukhâlafah* berfaidah *ta'sîs* (menampilkan faidah baru yang tidak ada sebelumnya), beda halnya dengan *mafhûm mukhâlafah.*

وَالنَّاقِلُ عَنِ الْأَصْلِ وَالْمُثْبِتُ فِي الْأَصَحِّ وَالْخَبَرِ فَالْحَظْرُ فَالْإِيْجَابُ فَالْكَرَاهَةُ فَالنَّدْبُ فَالْإِبَاحَةُ فِي الْأَصَحِّ فِيْ بَعْضِهَا وَالْمَعْقُوْلِ مَعْنَاهُ وَكَذَا نَافِي الْعُقُوْبَةِ وَالْوَضْعِيِّ عَلَى التَّكْلِيْفِيِّ فِي الْأَصَحِّ	(Didahulukan) dalil yang mengalihkan dari hukum asal (atas yang mengukuhkannya), dan dalil yang menetapkan atas yang meniadakan, menurut pendapat *ashah*; Dalil berbentuk *khabar* (didahulukan atas *insya'*), dalil larangan (atas dalil mewajibkan), dalil mewajibkan (atas dalil memakruhkan), dalil memakruhkan (atas dalil mensunatkan), dalil mensunatkan (atas dalil membolehkan), kemudian dalil membolehkan, menurut pendapat *ashah* dalam sebagian hal-hal yang telah disebutkan. Dalil *ma'qul al-makna* (diketahui *'illat*-nya) didahulukan (atas yang tidak diketahui). Juga (didahulukan), dalil yang meniadakan hukuman (atas yang menetapkannya), dan dalil yang menetapkan hukum *wadl'i* (didahulukan) atas yang menetapkan hukum *taklîfi*, menurut pendapat *ashahh.*

KETIGA ; *TARJÎH* BERDASARKAN *MADLÛL*

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan berdasarkan *madlûl* (obyek penunjukan *lafadh*) dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Dalil yang mengalihkan dari hukum asal

   Sebagaimana pendapat *ashah*, dalil yang muatannya mengalihkan dari hukum asal lebih diunggulkan daripada dalil yang mengukuhkan hukum asal. Hukum asal yang dimaksud dalam hal ini adalah *barâ'ah ashliyyah* (terlepas beban secara asal). Karena *nash* yang mengalihkan dari hukum asal, menunjukkan hukum syara' yang menambahi hukum keasalan. Berbeda halnya dalil yang muatannya bersesuaian dengan hukum asal.

   Pendapat lain sebaliknya. Dengan cara mengira-ngirakan dalil yang mengukuhkan hukum asal berada di akhir. Agar berfaidah *ta'sis* (menampilkan faidah baru yang tidak ada sebelumnya), sebagaimana faidah dari dalil yang mengalihkan dari hukum asal, sehingga statusnya menasakh dalil yang mengalihkan hukum asal ini. Contoh sebagaimana berikut :

   Hadis pertama:

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ (رواه الترمذي)

Barangsiapa menyentuh batang kemaluannya, maka hendaklah dia berwudlu.

Hadis kedua:

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَهُ رَجُلٌ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ أَعَلَيْهِ وُضُوءٌ قَالَ لَا إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْك (رواه الترمذي)

Bahwasanya Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam ditanya oleh seorang lelaki, "Orang yang menyentuh kemaluannya, apakah wajib wudlu atasnya?" Rasul menjawab, "Tidak, itu hanyalah sepotong dari tubuhmu".

Hadis pertama lebih diunggulkan daripada hadis kedua, karena hadis pertama mengalihkan dari hukum asal. Yakni, bahwa hukum asal adalah tidak wajib melakukan wudlu. Hadis pertama mewajibkan wudlu, sedangkan hadis kedua tidak mewajibkan wudlu.

2. Dalil yang menetapkan (*al-mutsbit*)
   Yakni, bahwa dalil yang menetapkan diunggulkan atas dalil yang menafikan (*an-nâfiy*). Karena dalam dalil yang *mutsbit* terdapat sisi tambahan informasi dan kandungan *ta'sis.*
   Pendapat kedua, sebaliknya, yakni dalil yang menafikan harus didahulukan karena dikuatkan oleh hukum asal.
   Pendapat ketiga, keduanya sama kuat.
3. Dalil berbentuk kalimat berita (*khabar*) yang memuat pembebanan (*taklîf*) diunggulkan atas dalil berbentuk *insya'* (kalimat perintah dan larangan). Karena tuntutan dengan dalil berbentuk kalimat *khabar* lebih kuat daripada berbentuk *insya',* sebab kalimat *khabar* menunjukkan kepastian terjadi sesuatu.
4. Dalil yang melarang diunggulkan atas dalil yang mewajibkan. Karena larangan bertujuan untuk menolak *mafsadah* (kerusakan, hal negatif), sedangkan kewajiban bertujuan untuk menarik kemaslahatan. Sedangkan usaha syara' dalam menolak mafsadah itu lebih ditekankan daripada menarik kemaslahatan.
5. Dalil yang mewajibkan diunggulkan atas dalil yang memakruhkan. Karena ada unsur kehatian-hatian dengan menuntut terwujudnya sesuatu.
6. Dalil yang memakruhkan diunggulkan atas dalil yang mensunatkan. Karena demi mengantisipasi celaan.
7. Dalil yang mensunatkan diunggulkan atas dalil yang membolehkan. Karena berhati-hati dalam sebuah tuntutan.

8. Dalil yang melarang, mewajibkan, dan mensunatkan diunggulkan atas dalil yang membolehkan, menurut pendapat *ashah*. Pendapat kedua sebaliknya, karena dalil yang membolehkan dikuatkan oleh hukum asal. Pendapat ketiga, antara dalil yang membolehkan dan melarang setara. Sedangkan dalil yang mewajibkan dan mensunatkan disamakan dengan dalil yang melarang. Namun mungkin juga sebaliknya.
9. Dalil yang diketahui *'illat*-nya didahulukan atas dalil yang tidak diketahui *'illat*-nya. Karena dalil yang diketahui *'illat*-nya lebih menarik untuk diikuti, serta lebih berfaidah dalam pengqiyasan.
10. Dalil yang meniadakan hukuman didahulukan atas dalil yang menetapkan hukuman, menurut pendapat *ashah*. Karena dalam dalil yang meniadakan hukuman terdapat unsur kemudahan dan tidak adanya kesulitan, yang mana hal ini sesuai dengan ayat-ayat berikut:

    يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة : ١٨٥)

    Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu

    وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج : ٧٨)

    Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan

    Pendapat kedua sebaliknya, karena dalil yang menetapkan hukuman berfaidah *ta'sîs*.
11. Dalil yang menetapkan hukum *wadl'i* didahulukan atas dalil yang menetapkan hukum *taklîfî*, menurut pendapat *ashahh*. Karena hukum *wadl'i* tidak bergantung pada pemahaman manusia sebagai obyek hukum dan tidak pula bergantung pada kemungkinan untuk melaksanakannya. Tidak sebagaimana dalam hukum *taklîfî*.

وَالْمُوَافِقُ دَلِيْلًا آخَرَ وَكَذَا مُرْسَلًا أَوْ صَحَابِيًّا أَوْ أَهْلَ الْمَدِيْنَةِ أَوِ الْأَكْثَرَ فِي الْأَصَحِّ	Dalil yang bersesuaian dengan dalil lain (didahulukan atas yang tidak bersesuaian dengan dalil lain). Begitu pula, (didahulukan dalil yang bersesuaian dengan) hadis *mursal*, qaul shahabat, amaliah penduduk Madinah, atau mayoritas ulama, menurut pendapat *ashah*.
وَيُرَجَّحُ مُوَافِقُ زَيْدٍ فِي الْفَرَائِضِ فَمُعَاذٍ فَعَلِيٍّ وَمُعَاذٍ فِيْ أَحْكَامِ غَيْرِ الْفَرَائِضِ فَعَلِيٍّ	(Diunggulkan) dalil yang bersesuaian dengan Zaid dalam permasalahan *faraidl*, lalu yang bersesuaian dengan Muadz, lalu Ali. Kemudian Muadz dalam hukum-hukum selain *faraidl*, lalu Ali.

KEEMPAT ; *TARJÎH* BERDASARKAN FAKTOR LUAR.

Tarjîh yang dilakukan berdasarkan faktor luar dipengaruhi oleh kesesuaian dengan dalil lain. Yakni bahwa dalil yang sesuai dengan dalil lain, baik berupa Al-Qur'an, as-Sunnah, ijma', qiyas, akal, ataupun *hissi* (realita yang terlihat mata), lebih diunggulkan daripada dalil yang tidak bersesuaian dengan dalil lain. Karena dengan persesuaian dengan dalil lain, *dhann* (dugaan atau asumsi) menjadi lebih kuat. Seperti dua hadis yang menjelaskan tentang pelaksanaan shalat Shubuh oleh Rasulullah saw. Dalam satu hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah ra. dijelaskan bahwa shalat Shubuh dilakukan segera. Dalam hadis yang lain dijelaskan bahwa shalat Shubuh dilakukan saat langit mulai terang. Hadis Aisyah lebih diunggulkan, karena bersesuaian dengan dalil lain yang menjelaskan keutamaan shalat di awal waktu, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat berikut:

حَافِظُواْ عَلَى الصَّلَوَاتِ (البقرة : ٢٣٨)

Peliharalah semua shalat (QS. Al-Baqarah: 238)

Menurut pendapat *ashab,* termasuk dalam kategori dalil lain yang dapat menguatkan sebuah dalil sebagai faktor *tarjîh* adalah beberapa perkara yang keberadaannya sebagai dalil mandiri masih diperdebatkan, yakni:

a. Hadis mursal
b. Qaul shahabat
c. Amaliah penduduk Madinah
d. Amaliah mayoritas ulama'.

Pendapat kedua, bahwa hadis mursal, qaul shahabat, amaliah penduduk Madinah dan amaliah mayoritas ulama' tidak dapat dijadikan sebagai penguat sebuah dalil, sehingga dapat diunggulkan, karena hal-hal tersebut bukanlah hujjah.

Pendapat ketiga, khusus terkait qaul shahabat, bisa menjadi penguat dan kesesuaian dengannya bisa menjadi faktor *tarjîh* dengan syarat, apabila shahabat tersebut diistimewakan oleh nash dalam tema fiqh yang bersesuaian, seperti Zaid bin Tsabit dalam permasalahan *faraidl*[27].

[27] Pendapat keempat, bisa menjadi penguat, dan kesesuaian dengannya bisa menjadi faktor tarjîh dengan syarat jika shahabat tersebut adalah salah satu dari Abu Bakar ash-Shiddiq dan Umar bin Khaththab_*Ibid,* hal. 531 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 471.

Berpijak pada pendapat ketiga di atas, maka sebagaimana komentar Imam Asy-Syafi'i *radliyallâhu anhu,* dirumuskan kaidah-kaidah *tarjih* sebagai berikut;

1) Jika dalam sebuah permasalahan *faraidl* terdapat dua dalil yang saling bertentangan, maka diunggulkanlah dalil yang bersesuaian dengan pendapat Zaid bin Tsabit. Jika dalam permasalahan tersebut tidak dijumpai pendapat Zaid, maka diunggulkanlah dalil yang bersesuaian dengan pendapat Mu'adz bin Jabal. Jika dalam permasalahan tersebut juga tidak dijumpai pendapat Mu'adz, maka diunggulkanlah dalil yang bersesuaian dengan pendapat Ali bin Abi Thalib.
2) Jika dalam sebuah permasalahan selain *faraidl* terdapat dua dalil yang saling bertentangan, maka diunggulkanlah dalil yang bersesuaian dengan pendapat Mu'adz bin Jabal. Jika dalam permasalahan tersebut tidak dijumpai pendapat Mu'adz, maka diunggulkanlah dalil yang bersesuaian dengan pendapat Ali bin Abi Thalib.

Dua perincian di atas berdasarkan hadits Nabi SAW;

أَفْرَضُكُمْ زَيْدٌ وَأَعْلَمُكُمْ بِالحَلاَلِ وَالحَرَامِ مُعَاذٌ وَأَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ

"Orang yang paling tahu tentang faraidl di antara kalian adalah Zaid bin Tsabit dan yang paling tahu halal-haram (selain faraidl) adalah Muadz bin Jabal, serta yang paling tahu tentang putusan hukum adalah Ali bin Abi Thalib"[28]

وَالْإِجْمَاعُ عَلَى النَّصِّ وَإِجْمَاعُ السَّابِقِيْنَ وَإِجْمَاعُ الْكُلِّ عَلَى مَا خَالَفَ فِيْهِ الْعَوَامُ وَالْمُنْقَرِضُ عُصْرُهُ عَلَى غَيْرِهِ وَكَذَا مَا لَمْ يُسْبَقْ بِخَلَافٍ فِي الْأَصَحِّ	Ijma' (didahulukan) atas nash. Ijma' orang-orang terdahulu (didahulukan atas ijma' selain mereka). Ijma' seluruh umat (didahulukan) atas ijma' yang ditentang oleh orang awam. Ijma' yang pelakunya telah meninggal (didahulukan atas selainnya) dan ijma' yang tidak didahului perbedaan pendapat (didahulukan atas selainnya), menurut pendapat *ashah.*
وَالْأَصَحُّ تَسَاوِيْ الْمُتَوَاتِرَيْنِ مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ	Pendapat *ashah* menyatakan kesamaan antara Al-Qur'an dan as-Sunnah yang keduanya mutawatir.

KELIMA ; *TARJÎH* TERKAIT *IJMA'*

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan terkait dengan ijma' dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

[28] *Ibid,* hal. 532

1. Bahwa ijma' lebih diunggulkan daripada *nash*, baik berupa ayat Al-Qur'an ataupun as-sunnah. Karena dalil berupa ijma' aman dari *nasakh*, berbeda dengan *nash*.
2. Ijma' orang-orang terdahulu lebih diunggulkan daripada ijma' selain mereka. Sehingga ijma' shahabat diunggulkan daripada ijma' orang-orang setelahnya, baik generasi tabi'in atau yang lain. Dan ijma' tabi'in diunggulkan daripada ijma' orang-orang setelahnya, demikian seterusnya. Hal ini karena kemulyaan generasi terdahulu, sebab kedekatannya dengan Nabi SAW. Juga berdasarkan hadits;

خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ

"Sebaik-baiknya beberapa kurun adalah orang-orang di kurunku, kemudian orang-orang yang mengikuti mereka"

3. Ijma' seluruh umat lebih diunggulkan daripada ijma' ulama' yang ditentang oleh kalangan awam. Karena ijma' model kedua dinilai lemah, sebab masih diperdebatkan kehujjahannya, sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Amudiy.
4. Ijma' yang generasi pelakunya telah habis, lebih diunggulkan daripada ijma' yang generasi pelakunya belum habis. Karena ijma' model kedua dinilai lemah, sebab masih diperdebatkan kehujjahannya.
5. Ijma' yang tidak didahului dengan perbedaan pendapat lebih diunggulkan daripada ijma' yang didahului dengan perbedaan pendapat, menurut pendapat *ashah*. Karena ijma' model kedua masih diperdebatkan status kehujjahannya. Pendapat kedua, menyatakan sebaliknya. Karena dalam ijma' yang didahului perbedaan pendapat memiliki nilai plus, sebab adanya kajian mendalam oleh para peserta ijma' terhadap dasar pengambilannya. Pendapat ketiga, keduanya sama kuat, karena faktor *murajjih* dari keduanya sama.

Selanjutnya menurut pendapat *ashah,* antara dalil mutawatir Al-Qur'an dan dalil mutawatir as-Sunnah, status kedudukannya setara, tidak ada yang diunggulkan satu dengan yang lain. Pendapat kedua, dalil mutawatir Al-Qur'an diunggulkan, karena lebih mulia. Pendapat ketiga, dalil mutawatir As-Sunnah diunggulkan, berdasar firman Allah SWT:

لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل : ٤٤)

"...Agar kamu menjelaskan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka"

Sedangkan apabila dua dalil sama-sama berupa Al-Qur'an mutawatir, atau sama-sama As-Sunnah mutawatir, maka ulama sepakat menyatakan bahwa keduanya setara[29].

وَيُرَجَّحُ الْقِيَاسُ بِقُوَّةِ دَلِيْلِ حُكْمِ الْأَصْلِ وَكَوْنُهُ عَلَى سُنَنِ الْقِيَاسِ أَيْ فَرْعُهُ مِنْ جِنْسِ أَصْلِهِ	Qiyas diunggulkan (dari qiyas lain) dengan kuatnya dalil dari hukum *ashl*; dengan keberadaan qiyas yang berada di jalurnya, yakni bahwa *far'u* berupa sesuatu yang sejenis dengan *ashl*.

KEENAM ; *TARJÎH* ANTAR *QIYAS* BERDASARKAN *ASHL*

Tarjîh yang dilakukan antar qiyas berdasarkan *ashl*, dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Kekuatan dalil dari hukum *ashl*.

   Qiyas yang dalil hukum *ashl*-nya kuat itu diunggulkan atas qiyas yang dalil hukum *ashl*-nya lemah. Misalnya, qiyas pertama, dalil dari hukum *ashl*-nya memiliki penunjukan secara *manthûq*, sedangkan qiyas kedua, dari dari hukum *ashl*-nya memiliki penunjukan secara *mafhûm*. Maka qiyas pertama lebih diunggulkan daripada qiyas kedua. Karena dugaan akan semakin kuat dengan kuatnya dalil.

2. Qiyas berada pada jalurnya (*sunan al-qiyâs*)

   Maksud dari *sunan al-qiyâs* dalam hal ini adalah bahwa *far'u* berupa sesuatu yang sejenis dengan *ashl*[30]. Sehingga qiyas dengan kriteria demikian lebih diunggulkan daripada qiyas yang tidak memenuhi kriteria semacam ini. Karena antar sesama jenis tentu lebih mirip. Contoh :

   Qiyas 1: Dalam permasalahan penganiayaan dengan ganti rugi di bawah taraf ganti rugi penganiayaan model *mûdlihah* (luka yang menembus tulang), tanggung jawab pembayaran ada pada ahli waris *'aqilah*. Karena diqiyaskan pada ganti rugi model *mûdlihah*.

Far'u	:	Penganiayaan di bawah taraf model *mûdlihah*
Ashl	:	Penganiayaan model *mûdlihah*
Hukum *ashl*	:	Ganti rugi dibebankan atas ahli waris *aqilah*

   Qiyas 2: Menurut Hanafiyyah, penganiayaan dengan ganti rugi di bawah taraf ganti rugi penganiayaan model *mûdlihah*, ganti ruginya

[29] *Ibid,* hal. 533.

[30] Pengertian *sanan al-qiyas* dalam permasalahan ini berbeda dengan pengertian dalam pembahasan qiyas sebagaimana paparan terdahulu.

tidak menjadi tanggung jawab ahli waris *'aqilah*. Ini karena diqiyaskan pada *gharâmât al-amwâl* (ganti rugi perusakan harta).

Far'u	:	Penganiayaan di bawah taraf model *mûdlihah*
Ashl	:	Perusakan atas harta
Hukum *ashl*	:	Ganti rugi tidak dibebankan atas ahli waris *aqilah*

Qiyas 1 diunggulkan atas qiyas 2. Karena dalam qiyas 1, *far'u* dan *ashl*-nya masih dalam jenis yang sama, yakni *jinâyah 'alal badan* (penganiayaan atas anggota badan). Sedangkan dalam qiyas 2, *far'u* dan *ashl*-nya berada pada jenis yang berbeda, yakni *far'u* merupakan penganiayaan atas anggota badan, sedang *ashl* merupakan perusakan atas harta benda[31].

وَكَذَا ذَاتُ أَصْلَيْنِ عَلَى ذَاتِ أَصْلٍ وَذَاتِيَةٍ عَلَى حُكْمِيَّةٍ وَكَوْنُهَا أَقَلَّ أَوْصَافًا فِي الْأَصَحِّ وَالْمُقْتَضِيَةُ احْتِيَاطًا فِيْ فَرْضٍ وَعَامَةُ الْأَصْلِ

Juga (diunggulkan) *'illat* yang mempunyai dua *ashl* atas *'illat* yang mempunyai satu *ashl*; *'Illat dzatiyah* (diunggulkan) atas *'illat hukmiyah*. Dan (diunggulkan) keberadaan *'illat* yang lebih sedikit sifat-sifatnya, menurut pendapat *ashah*; *'Illat* yang menetapkan kehati-hatian dalam perkara fardhu (diunggulkan); Dan (diunggulkan) *'illat* yang merata cakupannya pada *ashl*.

KETUJUH ; *TARJÎH* ANTAR *QIYAS* BERDASARKAN *ILLAT*

Tarjîh yang dilakukan antar qiyas berdasarkan *'illat*, dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. *'Illat* yang memiliki dua *ashl* diunggulkan atas *'illat* yang memiliki satu *ashl*, menurut pendapat *ashah*. Dalam arti, salah satu dari dua *'illat* kembali pada beberapa *ashl*, dan *'illat* yang lain kembali pada satu *ashl* saja. Pendapat lain, tidak diunggulkan, namun kedudukannya setara. Perbedaan pendapat dalam masalah ini sama seperti perbedaan pendapat dalam *tarjîh* berdasarkan banyaknya dalil.
   Contoh; kewajiban ganti rugi atas barang yang mengalami kerusakan saat berada di tangan penawar. Hal ini di-*'illat*-i bahwa penawar telah mengambil barang untuk kepentingan dirinya, tanpa ada hak. Sebagaimana hal ini menjadi *'illat* dalam kewajiban ganti rugi atas barang yang rusak saat di tangan peng-*ghashab* dan peminjam. Sedangkan kalangan Hanafiyah meng-*'illat*-i dengan bahwasanya penawar mengambil barang untuk dimiliki. Dimana *'illat* ini tidak diterapkan untuk kasus-kasus serupa.

---

[31] *Ibid*, hal. 533.

2. *'Illat* berbentuk *dzatiyyah* (sifat yang melekat pada *dzatiyah* barang) didahulukan atas *'illat* berbentuk *hukmiyyah* (sifat yang berhubungan dengan obyek barang melalui penetapan syara'), menurut pendapat *ashab*. Hal ini karena *'illat dzatiyyah* lebih mantap. Pendapat lain, sebaliknya. Karena antara hukum dan *'illat* berbentuk hukum lebih memiliki kemiripan. *'Illat dzatiyyah* sebagaimana *tha'mu* (makanan) dan *iskâr* (memabukkan), sedangkan *'illat hukmiyyah* seperti keharaman dan kenajisan.
   Contoh; qiyas *nabidz* (minuman dari perasan selain anggur) pada *khamr* (minuman dari perasan anggur) dengan titik temu (*'illat*) *iskar* (memabukkan), diunggulkan daripada qiyas *nabidz* pada *khamr* dengan titik temu (*'illat*) kenajisan.
3. *'Illat* yang memiliki sedikit sifat didahulukan atas *'illat* yang memiliki banyak sifat. Karena lebih sedikit sifat berarti lebih selamat dari gugatan dan sanggahan. Pendapat lain, sebaliknya, karena yang lebih banyak sifatnya, akan memiliki lebih banyak kemiripan.
   Contoh *'illat* dengan sedikit sifat; kewajiban *qishash* di-*'illat*-i dengan pembunuhan disengaja dan secara aniaya.
   Contoh *'illat* dengan banyak sifat; kewajiban *qishash* di-*'illat*-i dengan pembunuhan disengaja, secara aniaya, pada orang yang sederajat dan bukan berstatus anaknya.
4. *'Illat* yang menetapkan kehati-hatian dalam hukum fardlu[32] diunggulkan dari yang menetapkan hal tersebut. Karena kehati-hatian lebih selaras terhadap hukum fardlu, dibanding yang tidak menetapkan kehati-hatian.
5. *'Illat* yang mencakup semua bagian dari *ashl*, lebih diunggulkan dari *'illat* yang mencakup *ashl* dalam bagian atau keadaan tertentu. Karena *'illat* yang mencakup semua bagian *ashl* akan lebih banyak faidahnya.
   Contoh; dalam pembahasan riba, *burr* (gandum) distatuskan sebagai ribawi karena *'illat* berupa *thu'mu* (makanan) menurut Syafi'iyyah. Sedangkan menurut Hanafiyyah, *'illat*-nya adalah *qût* (makanan pokok). Unsur 'makanan' akan selalu ditemukan dalam semua bagian atau keadaan dari gandum, banyak ataupun sedikit. Sedangkan unsur 'makanan pokok' hanya akan ditemukan dalam

[32] Penyebutan *fardhu* karena *fardhu* adalah obyek kehati-hatian, karena dalam sunnah tidak ada kehati-hatian, meskipun kadang menjalankan sunnah bertujuan hati-hati. Namun hal ini perlu dipertanyakan, karena kehati-hatian terkadang ada dalam selain *fardhu*. Seperti, seseorang ragu-ragu apakah telah membasuh wajahnya tiga kali atau dua kali, maka dia disunnahkan membasuh sekali lagi. Hal ini demi kehati-hatian, meskipun ada kemungkinan basuhan yang dilakukan menjadi empat kali_*Ibid,* hal. 535.

gandum jika dalam keadaan banyak saja. Jika gandum sedikit, maka unsur 'makanan pokok' tidak ada. Sehingga mereka memperbolehkan penjualan gandum secakup gandum dibeli dengan dua cakup gandum, karena *'illat* tidak ditemukan[33].

وَالْمُتَّفِقِ عَلَى تَعْلِيلِ أَصْلِهَا وَالْمُوَافِقَةِ لِأُصُوْلٍ عَلَى الْمُوَافِقَةِ لِوَاحِدٍ وَكَذَا الْمُوَافَقَةُ لِعِلَّةٍ أُخْرَى	Dan *'illat* yang disepakati dijadikan *'illat* dari hukum *ashl*-nya (lebih diunggulkan); Dan *'illat* yang bersesuaian dengan banyak *ashl* (diunggulkan) atas *'illat* yang bersesuaian dengan satu *ashl*. Dan (diunggulkan) *'illat* yang bersesuaian dengan *'illat* lain.

6. *'Illat* yang disepakati dijadikan *'illat* dari hukum *ashl*-nya lebih diunggulkan daripada *'illat* diperdebatkan dijadikan *'illat* dari hukum *ashl*-nya. Karena qiyas yang peng-*'illat*-an *ashl*-nya belum disepakati, dianggap lemah karena kehujjahannya masih diperdebatkan.
7. *'Illat* yang bersesuaian dengan banyak *ashl* lebih diunggulkan daripada *'illat* yang bersesuaian dengan satu *ashl*. Karena model yang pertama lebih banyak buktinya.

   Contoh: Pengusapan sebagian kepala dalam wudlu, apakah disunnahkan *tatslîts* (pengulangan tiga kali)? Dalam hal ini terdapat dua peng-qiyas-an.

   Qiyas 1: Pengusapan sebagian kepala dalam wudlu diqiyaskan pada tayammum dan mengusap *khuff* (sepatu), maka tidak ada tuntunan *tatslîts* (pengulangan tiga kali).

   Qiyas 2: Pengusapan sebagian kepala dalam wudlu diqiyaskan pada anggota wudlu lainnya, maka disunnahkan *tatslîts.*

   Qiyas 1 diunggulkan atas qiyas 2 karena dalam qiyas 1 terdapat persesuaian dengan dua *ashl*, sedangkan dalam qiyas 2 terdapat persesuaian hanya dengan satu *ashl.*[34]

---

[33] *Ibid,* hal. 535.

[34] Hanya saja, dalam faktor *tarjîh* ini mensyaratkan ketiadaan pembatalan atas *ashl-ashl* yang mendukungnya. Jika terdapat pembatalan, maka faktor *tarjîh* ini tidak berlaku. Dalam permasalahan ini, dua *ashl* dalam qiyas 1 dibatalkan dengan adanya faktor pembeda. Yakni bahwa tayammum adalah aktivitas yang mengandung unsur *tasywîh* (menjelekkan, mengotori), karena tayammum adalah mengusapkan debu, berbeda halnya dengan mengusap kepala dalam wudlu yang dilakukan dengan air, sehingga ada unsur pembersihan. Sedangkan dalam pengusapan *khuff*, titik beda terletak pada unsur "harta", karena yang diusap adalah *khuff* atau sepatu, berbeda halnya dengan pengusapan kepala dalam wudlu. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 535.

8. *'Illat* yang bersesuaian dengan *'illat* lain, jika diperbolehkan adanya dua *'illat*, lebih diunggulkan daripada yang tidak bersesuaian dengan *'illat* lain.
   Deskripsi dari faktor *tarjîh* ini adalah bahwa dalam sebuah permasalahan terdapat dua *ashl* dengan hukum berbeda. Salah satu *ashl* memiliki dua *'illat*, sedangkan *ashl* yang lain memiliki satu *'illat*. Dan, *far'u* berkutat dengan kemungkinan untuk disamakan dengan kedua *ashl* tersebut karena adanya ketiga *'illat* di dalamnya. Maka apakah keberadaan dua *'illat* yang ada pada ashl pertama bisa menjadi faktor *tarjîh*? Dalam hal ini, terdapat dua pendapat.
   Pendapat *ashah*, hal tersebut menjadi faktor *tarjîh* sehingga peng-qiyas-an pada *ashl* pertama lebih diunggulkan, karena di dalamnya terdapat dua *'illat*.
   Pendapat kedua, bahwa keberadaan dua *'illat* dalam sebuah *ashl* bukanlah merupakan faktor *tarjîh*. Sebagaimana perbedaan pendapat tentang *tarjîh* berdasarkan banyaknya dalil pendukung[35].

وَمَا ثَبَتَتْ عِلَّتُهُ بِإِجْمَاعٍ فَنَصٍّ
قَطْعِيَيْنِ فَالظَّنِّيَيْنَ فِي الْأَصَحِّ
فَإِيْمَاءٍ فَسَبْرٍ فَمُنَاسَبَةٍ فَشَبَهٍ
فَدَوْرَانٍ وَقِيْلَ دَوْرَانٍ
فَمُنَاسَبَةٍ

Dan (diunggulkan) qiyas yang *'illat*-nya tetap melalui ijma', lalu *nash*, yang keduanya *qath'iy*; kemudian yang keduanya *dhanny*; menurut pendapat *ashah*. Kemudian (qiyas yang *'illat*-nya tetap) melalui *îmâ'*, lalu *sabru*, lalu *munâsabah*, lalu *syabah*, lalu *dawrân*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), *dawrân* (terlebih dahulu), lalu *munâsabah*.

---

9. Qiyas yang penetapannya *'illat* berdasarkan beberapa hal berikut secara berurutan, sesuai dengan beberapa versi pendapat serta alasan yang melandasinya.

Berikut tabelnya :

Urutan versi pendapat *ashahh*	Keterangan
1. Ijma yang *qath'iy* 2. Nash yang *qath'iy* 3. Ijma yang *dhanniy* 4. Nash yang *dhanniy*	▪ Ijma' didahulukan atas *nash* karena ijma' tidak dapat di-*nasakh*. Berbeda halnya dengan *nash* yang dapat di-*nasakh*.

[35] *Ibid*

5. *Îmâ'* 6. *Sabru* 7. *Munâsabah* 8. *Syabah* 9. *Dawrân*	▪ *Îmâ'* didahulukan karena menunjukkan ke-*'illat*-an secara *lafdhiy*, dan peringkat sebawahnya menunjukkan ke-*'illat*-an secara *'aqliy*. ▪ *Sabru* didahulukan karena menunjukkan atas peniadaan *mu'âridl* (faktor penentang) dengan membatalkan hal yang layak sebagai *'illat*; tidak sebagaimana *munâsabah*. ▪ *Syabah* diakhirkan dari *munâsabah* karena keberadaan *syabah* ditolak oleh mayoritas ulama'. ▪ *Syabah* didahulukan atas *dawrân* karena *syabah* memiliki kedekatan dengan *munâsabah*.
Urutan versi pendapat kedua	**Keterangan**
1. Nash yang *qath'iy* 2. Ijma yang *qath'iy* 3. Nash yang *dhanniy* 4. Ijma yang *dhanniy* 5. *Îmâ'* 6. *Sabru* 7. *Dawrân* 8. *Munâsabah* 9. *Syabah*	▪ *Nash* didahulukan atas ijma' karena *nash* adalah asal dari ijma', dan sisi kehujjahan ijma' ditetapkan melalui *nash*. ▪ *Dawrân* didahulukan dari *munâsabah* karena *dawrân* menunjukkan atas *muththarid* dan *mun'akis* dalam *'illat*; beda halnya dengan *munâsabah*.

وَقِيَاسُ الْمَعْنَى عَلَى الدِّلَالَةِ وَكَذَا
غَيْرُ الْمُرَكَّبِ عَلَيْهِ فِي الْأَصَحِّ إِنْ
قُبِلَ وَالْوَصْفُ الْحَقِيْقِيُّ فَالْعُرْفِيُّ
فَالشَّرْعِيُّ الْوُجُوْدِيُّ فَالْعَدَمِيُّ قَطْعًا
الْبَسِيْطُ فَالْمُرَكَّبُ فِي الْأَصَحِّ

Qiyas makna (diunggulkan) atas qiyas *dalâlah*; qiyas yang bukan *murakkab* (diunggulkan) atas qiyas *murakkab*, jika dapat diterima, menurut pendapat *ashah*. Sifat *haqiqiy* (diunggulkan), lalu sifat *'urfiy*, lalu sifat *syar'iy*, yang *wujûdiy* (dari ketiga sifat tersebut) lalu yang *'adamiy*, secara pasti; dan yang simpel (*basîth*) dari sifat-sifat tersebut, lalu yang kompleks (*murakkab*), menurut pendapat *ashah*.

10. Qiyas makna (diunggulkan) atas qiyas *dalâlah*. Karena qiyas makna mengandung makna yang *munâsib* (selaras), sedangkan qiyas *dalâlah* menunjukkan atas kelaziman (keniscayaan) dari makna *munâsib*, atau *atsar* (dampak, akibat), atau hukumnya, sebagaimana paparan dalam pembahasan *at-thardu* dan penutup qiyas terdahulu.
11. Qiyas yang bukan *murakkab* (diunggulkan) atas qiyas *murakkab*, jika berpijak pada pendapat yang menerima qiyas *murakkab,* menurut pendapat *ashah*. Karena qiyas *murakkab* dianggap lemah sebab keberadaannya masih diperdebatkan. Pendapat kedua, qiyas *murakkab* lebih dikedepankan daripada qiyas yang bukan *murakkab*. Karena qiyas *murakkab* dianggap kuat sebab adanya kesepakatan dua belah pihak atas hukum *ashl* di dalamnya.
12. Qiyas yang peng-*'illat*-annya dengan beberapa sifat dengan ketentuan prioritas berikut:
    - Di antara sifat *haqiqiy*, *'urfiy* dan *syar'iy*, maka yang dikedepankan adalah *haqiqiy*, lalu *'urfiy*, lalu *syar'iy*. Karena sifat *haqiqiy* tidak bergantung pada sesuatu, beda halnya dengan sifat *'urfiy*. Dan sifat *'urfiy* itu disepakati, berbeda dengan sifat *syar'iy*.
    - Di antara masing-masing dari ketiga sifat di atas, dikedepankan sifat yang *wujûdiy* daripada sifat yang *'adamiy*. Karena sifat *'adamiy* dianggap lemah sebab statusnya diperdebatkan para ulama'. Contoh: antara sifat *haqiqiy wujûdiy* dan *haqiqiy 'adamiy*, maka yang didahulukan adalah sifat *haqiqiy wujûdiy*.
    - Di antara masing-masing dari *wujûdiy* dan *'adamiy*, dikedepankan sifat yang *basîth* (yang simpel) daripada sifat yang *murakkab* (yang kompleks), menurut pendapat *ashah*. Karena sifat *murakkab* dianggap lemah sebab statusnya diperdebatkan para ulama'. Pendapat kedua, sebaliknya. Pendapat ketiga, keduanya setara. Contoh: antara sifat *haqiqiy wujûdiy* yang *basith* dan *haqiqiy wujûdiy* yang *murakkab*, maka yang didahulukan adalah sifat *haqiqiy wujûdiy yang basith*.

Secara sistematis, pola *tarjîh* di atas dapat dilihat pada tabel di bawah sebagai berikut:

1. Sifat *haqiqiy*	1. *Wujûdiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
	2. *Adamiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*

2. Sifat *'urfiy*	1. *Wujûdiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
	2. *Adamiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
3. Sifat *syar'iy*	1. *Wujûdiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
	2. *Adamiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*

Dan secara terperinci, tata urutan *tarjîh* di atas adalah sebagai berikut:

1. Sifat *haqiqiy wujûdiy basîth*,
2. Sifat *haqiqiy wujûdiy murakkab*,
3. Sifat *haqiqiy 'adamiy basîth*,
4. Sifat *haqiqiy 'adamiy murakkab*,
5. Sifat *'urfiy wujûdiy basîth*,
6. Sifat *'urfiy wujûdiy murakkab*,
7. Sifat *'urfiy 'adamiy basîth*,
8. Sifat *'urfiy 'adamiy murakkab*,
9. Sifat *syar'i wujûdiy basîth*,
10. Sifat *syar'i wujûdiy murakkab*,
11. Sifat *syar'i 'adamiy basîth*,
12. Sifat *syar'i 'adamiy murakkab*[36].

وَالْبَاعِثَةُ عَلَى الْأَمَارَةِ الْمُطَّرِدَةِ الْمُنْعَكِسَةِ فَالْمُطَّرِدَةِ عَلَى الْمُنْعَكِسَةِ وَكَذَا الْمُتَعَدِّيَةِ وَالْأَكْثَرُ فُرُوْعًا فِي الْأَصَحِّ

'Illat bâ'itsah (pembangkit hukum) (diunggulkan) atas *'illat amârah* (penanda); kemudian *'illat muththaridah* sekaligus *mun'akisah* (diunggulkan atas *'illat muththaridah* saja); lalu *'illat* yang *muththaridah* saja (diunggulkan) atas *'illat* yang *mun'akisah* saja; Juga (diunggulkan) *'illat muta'addiyah* dan yang lebih banyak *far'u*-nya, menurut versi *ashahh.*

---

13. Qiyas dengan *illat bâ'itsah* (*'illat* pembangkit hukum) diunggulkan atas *amârah* (*'illat* berupa penanda). Maksud dari *'illat bâ'itsah* adalah *'illat* yang memiliki *munâsabah* yang jelas, sedangkan *amârah* adalah *'illat* yang tidak tampak sisi *munâsabah*-nya. Jadi, *'illat bâ'itsah* dalam pembahasan kali ini bukanlah yang berbanding dengan *mu'arrif* atau *muatstsir* sebagaimana dalam pembahasan definisi *'illat*[37].

---

[36] *Ibid,* hal. 537

[37] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 377

14. Qiyas dengan *'illat* yang *muththaridah* sekaligus *mun'akisah* diunggulkan atas qiyas dengan *'illat* yang *muththaridah* saja. Karena *'illat* yang *muththaridah* saja dianggap lemah sebab adanya perbedaan pendapat tentangnya. Kemudian *'illat* yang *muththaridah* saja diunggulkan atas *'illat* yang *mun'akisah* saja. Karena kelemahan model *'illat* yang kedua sebab tidak adanya *ittiradh* lebih berat dibanding kelemahan model yang pertama sebab tidak adanya *in'ikas.*
15. Qiyas dengan *'illat muta'addiyah* diunggulkan atas qiyas dengan *'illat qâshirah* menurut pendapat *ashah.* Karena *'illat muta'addiyah* lebih berfaidah sebab berguna dalam peng-qiyas-an.
    Pendapat kedua, *'illat qâshirah* lebih diunggulkan, karena kekeliruan di dalamnya lebih minim.
    Pendapat ketiga, keduanya setara, karena dianggap seimbang dengan sisi kelebihan masing-masing.
16. Qiyas dengan *'illat muta'addiyah* yang lebih banyak *far'u*-nya diunggulkan atas qiyas dengan *'illat muta'addiyah* yang lebih sedikit *far'u*-nya, menurut pendapat *ashah.* Pendapat kedua, sebaliknya, seperti dalam *'illat muta'addiyah* dan *'illat qâshirah*[38].

وَمِنَ الْحُدُوْدِ السَّمْعِيَّةِ الْأَعْرَفُ عَلَى الْأَخْفَى وَالذَّاتِيْ عَلَى الْعَرَضِيِّ وَالصَّرِيْحُ وَكَذَا الْأَعَمُّ فِي الْأَصَحِّ وَمُوَافِقُ نَقْلِ السَّمْعِ وَاللُّغَةِ وَمَا طَرِيْقُ اكْتِسَابِهِ أَرْجَحُ	Dan (diunggulkan) dari *hudûd sam'iyat* (batasan-batasan *syar'iy*) yang lebih dikenal atas yang lebih samar (kurang dikenal); Dan yang berupa *dzatiy* (diunggulkan) atas yang berupa *'aradliy;* Yang *sharîh* (diunggulkan atas selainnya). Yang bercakupan lebih umum (diunggulkan atas yang lebih khusus). Yang bersesuaian dengan periwayatan *sam'iy* dan bahasa (diunggulkan atas selainnya). Yang jalan mendapatkannya lebih unggul (diunggulkan atas selainnya)'.
وَالْمُرَجِّحَاتُ لَا تَنْحَصِرُ وَمُثَارُهَا غَلَبَةُ الظَّنِّ	Dan faktor-faktor *tarjîh* tidak terbatasi banyakya. Muaranya' adalah *ghalabatudh dhann* (kuatnya dugaan).

KEDELAPAN ; *TARJÎH* ANTAR *HUDÛD*

Tarjîh yang dilakukan antar *hudûd* (batasan-batasan) dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

[38] Pendapat yang mengunggulkan *'illat muta'adiyyah,* akan mengunggulkan *'illat muta'addiyah* yang lebih banyak *far'u*-nya. Dan sebaliknya, pendapat yang mengunggulkan *'illat qashirah*, akan mengunggulkan *'illat muta'adiyyah* yang lebih sedikit *far'u*-nya_Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 538.

1. *Hudûd sam'iyat* (batasan-batasan *syar'iy*) yang lebih dikenal, diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang lebih samar atau kurang dikenal. Ini karena *hudûd sam'iyat* yang lebih dikenal lebih menghantarkan pada tujuan dari sebuah *ta'rif* daripada *hudûd sam'iyat* yang kurang dikenal.
2. *Hudûd sam'iyat* yang berupa *dzatiy* diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang berupa *'aradliy*. Karena pendefinisian dengan *dzatiy* menunjukkan batas maksimal dari sebuah hakikat, tidak sebagaimana *'aradliy*. Yang dimaksud dari *hudûd sam'iyat* berupa *dzatiy* adalah definisi yang keseluruhan bagiannya berupa dzat atau materi. Sedangkan yang dimaksud dari *hudûd sam'iyat* berupa *'aradliy* adalah definisi yang keseluruhan atau sebagiannya berupa *'aradl* atau sifat[39].
3. *Hudûd sam'iyat* yang *sharîh* (lugas, tidak ada unsur majaz atau musytarak) diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang tidak *sharîh*, yakni yang terdapat ungkapan majaz atau *musytarak* di dalamnya. Karena batasan yang diungkap dengan tidak sharih, memiliki cacat dan berpeluang disalah artikan.
4. *Hudûd sam'iyat* yang bercakupan lebih umum diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang bercakupan lebih khusus, menurut pendapat *ashab*. Karena pendefinisian dengan sesuatu yang lebih umum akan bisa memberikan lebih banyak faidah, sebab banyaknya perkara yang tercakup. Pendapat lain menyatakan bahwa yang lebih khusus harus diunggulkan, sebagai langkah mengambil sesuatu yang telah dipastikan saja.
5. *Hudûd sam'iyat* yang bersesuaian dengan makna *syar'i* dan bahasa diunggulkan atas selainnya. Karena pendefinisian yang tidak sesuai dengan keduanya, harus berdasarkan periwayatan dari keduanya. Padahal, hukum keasalan adalah hal tersebut tidak ada.
6. *Hudûd sam'iyat* diunggulkan dengan sebab derajat periwayatan untuk mendapatkannya, karena dugaan keabsahan lebih besar. Hal ini disebabkan semua *hudûd sam'iyat* diambil dari dalil periwayatan, sedangkan jalur periwayatan menerima penilaian kuat dan lemah.

Selanjutnya, faktor-faktor *tarjîh* tidak hanya terbatasi pada poin-poin keterangan di atas. Masih banyak faktor *tarjîh* yang belum diungkapkan, yang semuanya bermuara pada terbentuknya *ghalabah adh-dhann* (dugaan kuat). Sebagian dari faktor-faktor tersebut telah dituturkan dalam pembahasan di bab-bab terdahulu, seperti:

[39] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 379

- Sebagian bentuk *mafhûm mukhâlafah* didahulukan atas bentuk *mafhûm mukhâlafah* lainnya.
- Sebagian dari ungkapan yang berpotensi disalahartikan atas sebagian yang lain, seperti mendahulukan majaz atas *musytarak*.
- Mendahulukan makna *syar'iy* atas makna *'urfiy*, mendahulukan makna *'urfiy* atas makna *lughawi*, dalam khithab *Syâri'*.
- Mendahulukan sebagian bentuk *masalikul 'illat* berupa *nash* atas bentuk serupa yang lain.
- Mendahulukan sebagian bentuk munâsib atas bentuk munâsib lain.
- Dan lain sebagainya[40].

[40] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 540.

KITAB KETUJUH ; IJTIHAD & HAL-HAL TERKAIT

الْكِتَابُ السَّابِعُ فِي الاِجْتِهَادِ وَمَا مَعَهُ

الاِجْتِهَادُ اِسْتِفْرَاغُ الْفَقِيْهِ الوُسْعَ لِتَحْصِيْلِ الظَّنِّ بِالحُكْمِ	Ijtihad adalah pengerahan kemampuan dari seorang *faqîh* untuk menghasilkan dugaan atas sebuah hukum.
وَالمُجْتَهِدُ الفَقِيْهُ وَهُوَ البَالِغُ العَاقِلُ أَيْ ذُوْ مَلَكَةٍ يُدْرِكُ بِهَا المَعْلُوْمُ فَالعَقْلُ المَلَكَةُ فِي الأَصَحِّ فَقِيْهُ النَّفْسِ وَإِنْ أَنْكَرَ القِيَاسَ العَارِفُ بِالدَّلِيْلِ العَقْلِيِّ ذُوْ الدَّرَجَةِ الوُسْطَى عَرَبِيَّةً وَأُصُوْلًا وَمُتَعَلَّقًا لِلْأَحْكَامِ مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ وَإِنْ لَمْ يَحْفَظْ مَتْنًا لَهَا	Mujtahid itu adalah seorang *faqîh* (ahli fiqh), yaitu seorang baligh, berakal, dalam arti memiliki kemampuan melekat, sebagai alat dia mengetahui sebuah obyek pengetahuan. Dan akal adalah kemampuan melekat ini, menurut pendapat *ashah*. (Dia) sosok yang sangat cerdas pikirannya, meskipun mengingkari qiyas, mengetahui dalil akal, memiliki tingkat pemahaman menengah dalam aspek bahasa Arab, ushul fiqh, dan obyek terkait hukum-hukum, yakni Al-Qur'an dan as-Sunnah, meskipun tidak hafal matan (teks dasar) dari cabang-cabang ilmu tersebut.

PENGERTIAN IJTIHAD

Secara harfiah, kata 'ijtihad' berasal dari akar kata berikut :

اِجْتَهَدَ – يَجْتَهِدُ - اِجْتِهَادًا

yang bermakna 'bersungguh-sungguh', yakni pengerahan kemampuan untuk melakukan sesuatu yang di dalamnya terdapat kesulitan.

Sedangkan definisi ijtihad secara istilah:

اسْتِفْرَاغُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ لِتَحْصِيلِ الظَّنِّ بِالحُكْمِ

Pengerahan kemampuan dari seorang faqîh untuk menghasilkan dugaan atas sebuah hukum

Penjelasan definisi:

1. 'Pengerahan kemampuan', maksudnya mujtahid mengerahkan kemampuan secara maksimal dalam melakukan olah pikir dan analisis atas dalil-dalil yang ada. Pengerahan kemampuan dalam hal ini dalam batas sekiranya mujtahid merasa tidak mampu lagi menambah lebih dari itu.

Dalam hal ini dikecualikan pengerahan kemampuan dari selain *faqih,* atau pengerahan kemampuan untuk menghasilkan kepastian atas hukum akal. Kedua hal ini tidak disebut ijtihad.

2. 'Seorang *faqih*', yang dikehendaki dalam definisi ini adalah orang yang memiliki potensi menghasilkan pemahaman fiqh, secara majaz yang umum. Dan nantinya setelah menghasilkan hukum fiqh, disebut *faqih* secara hakikat. Hal ini agar definisi memenuhi kualifikasi *jami'*. Karena seandainya yang dikehendaki adalah *faqih* secara realita, maka menjadikan mujtahid tidak tercakup dalam definisi, sebab dia tidak disebut *faqih* kecuali setelah menghasilkan hukum.

Kemudian mujtahid yang menghasilkan dugaan hukum adalah seorang *faqih,* sebagaimana dikatakan ulama ushul bahwa seorang *faqih* adalah mujtahid. Sedangkan keumuman seorang *faqih* yang mencakup selain mujtahid, yakni penghapal *furu',* bukanlah istilah dari ulama ushul[1].

KRITERIA MUJTAHID

'Faqih' sebagaimana dalam definisi ijtihad di atas, atau mujtahid adalah orang-orang yang memenuhi kriteria sebagai berikut:

وَهُوَ البَالِغُ العَاقِلُ فَقِيْهُ النَّفْسِ العَارِفُ بِالدَّلِيْلِ العَقْلِيِّ ذُوْ الدَّرَجَةِ الوُسْطَى عَرَبِيَّةً وَأُصُوْلًا وَمُتَعَلَّقًا لِلْأَحْكَامِ مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ

"Faqih adalah orang baligh, berakal, pikirannya sangat cerdas, mengetahui dalil akal, dan memiliki tingkat pemahaman menengah tentang bahasa Arab, ushul, dan obyek terkait hukum-hukum, yakni al-Qur'an dan as-Sunnah".

Dari ungkapan di atas, didapatkan beberapa kriteria mujtahid, sebagai berikut:

1. Baligh.
   Kriteria ini ditetapkan, karena selain orang baligh (yakni masih anak-anak) akalnya dianggap belum sempurna sampai pada taraf pendapatnya bisa dipertimbangkan.
2. Berakal
   Kriteria ini ditetapkan, karena orang yang tidak berakal tidak memiliki *tamyîz* (sensor pembeda) sebagai petunjuk atas apa yang dikatakannya, sampai pada taraf pendapatnya bisa dipertimbangkan.
   Kemudian tentang maksud dari 'akal', ada tiga pendapat mengenai persoalan ini :

---

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* vol II hal. 541

Pendapat *ashab*, akal adalah *malakah* yakni karakter yang melekat dalam diri seseorang yang dapat digunakan untuk menemukan segala pengetahuan, yakni segala sesuatu yang berpotensi diketahui.

Pendapat kedua, akal adalah ilmu itu sendiri, yakni *idrâk* (temuan, hasil identifikasi) baik *dlarûry* atau *nadhariy*. Sehingga perbedaan kualitas akal manusia adalah disebabkan banyak sedikitnya ilmu.

Pendapat ketiga, akal adalah ilmu *dlarûriy* saja.

3. *Faqihun nafsi* (sangat cerdas pikirannya)

   Yakni secara natural (*thab'iy*) sangat tajam pemahamannya atas maksud-maksud dari ungkapan, hingga mampu mengolahnya menjadi argumentasi. Kriteria ini ditetapkan karena selain orang yang memiliki sifat ini, tidak mampu melakukan *istinbâth* (penggalian hukum dari dalil) yang menjadi sasaran inti dari ijtihad.

   Terkait dengan kriteria ini, apakah status *faqihun nafsi* akan dianulir karena persoalan pengingkarannya terhadap qiyas? Dalam hal ini ada beberapa pendapat:

   Pendapat pertama, pengingkaran terhadap qiyas tidak mempengaruhi statusnya sebagai *faqihun nafsi.*

   Pendapat kedua, pengingkaran terhadap qiyas dapat mengeluarkan seseorang dari status *faqihun nafsi.* Sehingga ucapannya tidak dipertimbangkan.

   Pendapat ketiga, dapat mempengaruhi status *faqihun nafsi*, apabila pengingkaran tersebut terhadap qiyas *jaliy*. Karena dengan demikian nampak sekali ke-*jumud*-annya.

4. Memiliki pengetahuan atas dalil *aqliy* (rasio).

   Yakni bahwa seorang mujtahid haruslah memiliki bekal pengetahuan memadahi tentang dalil *aqliy*, yakni *barâ'ah ashliyyah* atau hukum asal terbebas dari tanggungan, dan bahwa kita terikat dengan dalil *aqliy* tersebut, selama belum ada dalil *syar'i* yang mengalihkan dari hukum asal tersebut.

5. Memiliki tingkat pemahaman menengah dalam bahasa Arab.

   Yang menjadi persyaratan dalam hal ini ada lima cabang ilmu, yaitu ilmu *lughat* (kosakata bahasa), ilmu *nahwu* (gramatika Arab), *sharaf*, *ma'âni* dan *bayân,* meskipun cabang ilmu bahasa Arab pada dasarnya secara keseluruhan ada dua belas macam[2]. Kriteria ini ditetapkan, karena tanpa bekal pengetahuan dalam ilmu-ilmu ini, makna yang

---

[2] Selain 5 cabang yang telah disebutkan, masih ada ilmu *isytiqaq, 'arudh, qafiyah, qardh as-syi'iri, insya', khath,* dan *tarikh.* Namun tujuh cabang terakhir ini tidak menjadi persyaratan_Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 541

dikehendaki tidak dapat dipahami dari *mustanbâth minhu* (dalil Al-Qur'an dan Al-Hadits yang digali), sebab dalil ini berbentuk bahasa Arab yang sangat fashih. Standar pemahaman yang harus dicapai adalah hingga taraf mampu memahami sebuah *khithab*.

6. Memiliki tingkat pemahaman menengah dalam ushul fiqh.
   Pengetahuan tentang ushul fiqh dipersyaratkan karena dengan ilmu ini dapat diketahui tata cara ber-*istinbâth* dan aturan lain yang dibutuhkan, seperti syarat-syarat qiyas dan diterimanya riwayat.
7. Mengetahui sesuatu dari Al-Qur'an dan as-Sunnah yang berhubungan dengan hukum.
   Yakni mengetahui ayat-ayat dan hadits-hadits yang memiliki petunjuk hukum. Termasuk dari aspek tata letak, meliputi awal-akhirnya sebuah ayat atau hadits, baik dari tinjauan *rasm* maupun waktu turunnya. Kriteria ini ditetapkan karena ayat Al-Qur'an dan as-Sunnah yang mengandung hukum merupakan obyek *istinbâth*.
   Dalam Syarh Minhâj karya Ash-Shafawi, disebutkan bahwa ayat-ayat *ahkam* dalam Al-Qur'an sebanyak 500 ayat[3]. Kemudian berkaitan dengan hadis-hadis *ahkam*, Imam Al-Ghazali berkomentar, bahwa seorang mujtahid cukup memiliki referensi rujukan kitab induk tentang hadis-hadis *ahkam* yang telah disahihkan, seperti Sunan Abu Dawud, Sunan Al-Baihaqi, atau kitab induk lainnya yang menghimpun hadis-hadis *ahkam*[4].

Dalam ketiga syarat terakhir (5, 6, dan 7) seorang mujtahid tidak diharuskan menghafal teks di luar kepala.

Selanjutnya, kadar pengetahuan yang dipersyaratkan adalah kadar menengah. Tidak harus menjadi yang paling pakar, juga tidak hanya sekedar asal-asalan. karena yang dikehendaki dari kadar pengetahuan menengah dalam hal ini adalah kadar yang memadahi sebagai bekal untuk melakukan *istinbâth*.

---

[3] Abd Ar-Rahman As-Syirbini, Taqrir As-Syirbini, vol II hal. 384. Pendapat lain menyatakan hanya 100 ayat. Pendapat lainnya lagi menyatakan bahwa pembatasan semacam ini adalah janggal. Karena dalam memilah ayat-ayat ahkam dari ayat-ayat non-ahkam membutuhkan pengetahuan atas keseluruhan ayat. Sedangkan mujtahid tidak mungkin ber-taqlid pada orang lain dalam memilah-milah ayat-ayat yang bermuatan hukum. Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 481

[4] Hanya saja, Imam An-Nawawi mengkritisi, bahwa pencontohan Sunan Abu Dawud tidaklah tepat, karena belum lengkap mencakup semua atau kebanyakan hadis-hadis sahih tentang ahkam. Banyak hadis ahkam dalam Kitab Shahih Bukhari dan Shahih Muslim yang tidak tercantum di dalam Sunan Abu Dawud_*Ibid*

Imam Taqiyyuddin As-Subuki, menyatakan bahwa penguasaan ilmu-ilmu tersebut di atas dengan tingkat penguasaan menengah belumlah cukup sebagai persyaratan seorang mujtahid. Ilmu-ilmu tersebut haruslah menjadi bakat kemampuan melekat baginya. Mujtahid juga harus menguasai sebagian besar kaidah-kaidah syara', lalu mengolahnya sedemikian rupa hingga menghasilkan daya pikir yang bisa dimanfaatkan untuk memahami tujuan yang dikehendaki *as-Syari'* (pembuat syari'at, Allah SWT dan rasul-Nya) [5].

وَيُعْتَبَرُ لِلْاِجْتِهَادِ كَوْنُهُ خَبِيْرًا بِمُوَاقِعِ الْإِجْمَاعِ وَالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ وَأَسْبَابِ النُّزُوْلِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَالآحَادِ وَالصَّحِيْحِ وَغَيْرِهِ وَحَالِ الرُّوَّاةِ وَيَكْفِيْ فِيْ زَمَنِنَا الرُّجُوْعُ لِأَئِمَّةِ ذَلِكَ	Disyaratkan dalam rangka merealisasikan ijtihad adanya mujtahid haruslah orang yang mengetahui permasalahan-permasalahan ijma', dalil *nâsikh* dan *mansûkh*, *asbâbun nuzûl* (sebab-sebab turunnya wahyu), *mutawâtir* dan *âhâd*, hadis *shahih* dan selainnya, dan keadaan para periwayat hadis. Dan di masa kita, cukuplah merujuk pada keterangan para imam di bidang ilmu tersebut.

KRITERIA MEWUJUDKAN IJTIHAD YANG BENAR

Selain itu, terdapat beberapa persyaratan dalam ijtihad, sebagai kriteria dalam mewujudkan ijtihad secara benar.

1. Mengetahui obyek permasalahan ijma', agar hasil ijtihadnya tidak merusak permasalahan-permasalan yang disepakati hukumnya (*kharq al-ijma'*) yang hukumnya haram dilakukan. Tidak disyaratkan menghafal obyek-obyek permasalahan ijma'. Cukup dengan hanya dengan memastikan bahwa hukum yang digalinya tidak bertentangan dengan ijma', adakalanya dengan mengetahui bahwa fatwanya bersesuaian dengan pendapat mujtahid lain, atau dengan menduga bahwa permasalahan yang difatwakannya adalah kasus baru yang belum pernah dibahas oleh mujtahid generasi terdahulu.
2. Mengetahui mana-mana *nash* yang *nâsikh* dan *mansûkh*. Karena dalil *nâsikh* didahulukan pengamalannya daripada *mansûkh*. Hal ini disyaratkan agar mujtahid tidak sampai terbalik mendahulukan *mansûkh*.
3. Mengetahui *asbâbun nuzûl* atau peristiwa yang melatarbelakangi kemunculan ayat-ayat atau hadis-hadis *ahkâm*. Karena dengan hal ini mujtahid mendapat petunjuk memahami makna yang dikehendaki.

[5] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 543

4. Mengetahui mana-mana hadis yang *mutawatir* dan mana-mana hadis yang *âhâd.* Karena dalil *mutawatir* didahulukan pengamalannya daripada *âhâd.* Hal ini disyaratkan agar mujtahid tidak sampai terbalik mendahulukan *âhâd,* dimana hal ini tidak diperbolehkan.
5. Mengetahui hadits yang *shahih*, *hasan* dan *dlaif.* Agar hadits *shahih* didahulukan daripada *hasan,* dan hadits *shahih* dan *hasan* didahulukan daripada *dla'if.*
6. Mengetahui keadaan para periwayat hadits, dari aspek diterima dan ditolaknya, atau aspek *jarh* (penilaian cacat) dan *ta'dil*-nya (penilaian adil). Agar yang diterima didahulukan dari yang ditolak, baik dalam dua hadits yang bertentangan, atau selainnya. Dan pembesar dan orang yang lebih alim dari shahabat didahulukan daripada yang lain, dalam dua hadits yang bertentangan. Karena jika tidak mengetahui hal semacam ini, seorang mujtahid kadang melakukan sebaliknya.

   Selanjutnya, terkait dengan persyaratan mengetahui keadaan para periwayat hadits, di masa sekarang cukup dengan merujuk pada keterangan para imam ahli hadits, seperti Imam Ahmad, Bukhari, Muslim dan lainnya, juga merujuk pada kitab-kitab yang dikarang dalam persoalan tersebut. Sehingga dalam *jarh* dan *ta'dil* mereka dapat dijadikan pedoman, karena dua hal tersebut sulit dilakukan di masa sekarang tanpa perantara. Dan mereka adalah orang-orang yang lebih terpercaya diikuti dibanding yang lain, karena pengetahuan yang sempurna dan kesungguhan usahanya.

Maksud 'mengetahui' dalam beberapa persyaratan di atas adalah penguasaan terkait kasus baru yang diijtihadi, bukan seluruh kasus baru[6].

وَلَا يُعْتَبَرُ عِلْمُ الْكَلَامِ وَتَفَارِيْعُ الْفِقْهِ وَالذُّكُوْرَةُ وَالحُرِّيَّةُ وَكَذَا العَدَالَةُ فِي الْأَصَحِّ	Dan tidak disyaratkan (sebagai kriteria mujtahid) penguasaan ilmu kalam, penguasaan permasalahan-permasalahan cabangan fiqh, (tidak disyaratkan pula) laki-laki, merdeka, begitu pula (tidak disyaratkan) *'adâlah* (sifat adil) menurut pendapat *ashahh.*

BEBERAPA HAL YANG TIDAK MASUK PERSYARATAN

Berikut ini beberapa hal yang tidak disyaratkan bagi mujtahid, maupun dalam melakukan aktivitas ijtihad:

1. Pengetahuan ilmu kalam (teologi). Karena *istinbâth* bagi orang yang mantap dengan akidah Islam melalui *taqlid* adalah memungkinkan.

[6] *Ibid,* hal. 544

2. Pengetahuan detail cabangan fiqh. Karena, detail cabangan fiqh baru diketahui setelah melakukan ijtihad, bagaimana mungkin hal ini menjadi persyaratan ijtihad?. Dan seandainya disyaratkan, maka akan terjadi *daur* (siklus logika tanpa ujung), karena masing-masing tergantung pada yang lain.
3. Jenis kelamin laki-laki. Karena terbuka kemungkinan bagi sebagian wanita memiliki kemampuan ijtihad, meskipun secara fitrah umumnya mereka memiliki sisi minus dalam berpikir.
4. Status merdeka. Karena terbuka kemungkinan bagi sebagian hamba sahaya untuk berijtihad, misalnya si hamba sahaya tersebut berolah nalar di saat senggang, ketika tidak ada tugas melayani majikannya.
5. Sifat *'adâlah* (adil), menurut pendapat *ashahh*. Karena terbuka kemungkinan bagi seorang fasiq memiliki kemampuan ijtihad. Pendapat lain menyatakan bahwa *'adâlah* menjadi persyaratan, agar pendapat mujtahid dapat dijadikan pegangan. Pendapat kedua ini pada dasarnya tidak berbeda dengan pendapat pertama. Karena pensyaratan *'adâlah* dengan tujuan agar pendapatnya dapat diambil sebagai pegangan, tidaklah bertentangan dengan ketiadaan pensyaratan *'adâlah* dalam berijtihad. Karena seorang mujtahid yang fasiq wajib mengambil hasil ijtihad yang dilakukannya sendiri, meskipun ulama menyepakati bahwa hasil ijtihad seorang mujtahid fasiq tidak bisa dijadikan pegangan. Sehingga silang pendapat hanya sekedar retorika lafadz saja[7].

وَلْيَبْحَثْ عَنْ الْمُعَارِضِ	Mujtahid hendaklah meneliti keberadaan dalil penentang.

HAL-HAL YANG SEBAIKNYA DILAKUKAN MUJTAHID

Termasuk di antara perkara yang sebaiknya dilakukan seorang mujtahid dalam ijtihadnya adalah meneliti keberadaan dalil penentang (*al-mu'âridl*). Maka dalam hal ini seorang mujtahid sebaiknya meneliti ada tidaknya *mukhashshish* dalam dalil yang *'âmm*; ada tidaknya dalil *muqayyad* dalam dalil yang *muthlaq*, ada tidaknya dalil *nâsikh* dalam *nash*; ada tidaknya *qarînah* yang mengalihkannya dari makna *dhahir* dalam sebuah lafadz[8]. Hal ini dimaksudkan agar hasil ijtihadnya terbebas dari cacat.

[7] *Ibid*, hal. 545

[8] Apabila muncul dugaan kuat bahwa qarinah ditemukan, maka mujtahid harus mengamalkan sesuai tuntutannya, yakni mengalihkan lafadz dari maknya *dhahir*-nya. Namun apabila muncul dugaan kuat bahwa qarinah tidak ditemukan, maka mujtahid harus tetap berpegangan pada dhahir lafadh. *Ibid*, hal. 545

Selanjutnya, meneliti keberadaan dalil penentang (*al-mu'âridl*) hanyalah sebatas keutamaan, bukan sebuah kewajiban. Hal ini agar selaras dengan paparan terdahulu, bahwa menurut pendapat *ashab* boleh berpegang pada dalil *'âmm* sebelum meneliti keberadaan *mukhashshish*, dan bahwa wajib meyakini wajib terhadap shighat إِفْعَلْ sebelum meneliti keberadaan perkara yang memalingkan dari kewajiban tersebut.

Imam Az-Zarkasyi dan pengikutnya mengklaim, bahwa meneliti keberadaan dalil penentang (*al-mu'âridl*) adalah sebuah kewajiban. Dan hal ini tidak bertentangan dengan keterangan mengenai bolehnya berpegang pada dalil *'âmm* sebelum mencari *mukhashshish*. Karena keterangan tersebut hanya menjelaskan kebolehan berpegang pada *dhahir* lafadz tanpa disertai *qarînah*, sedangkan pembahasan kali ini tentang pensyaratan mengetahui *mu'âridl* setelah terbukti keberadaannya melalui bantuan *qarinah*[9].

وَدُوْنَهُ مُجْتَهِدُ الْمَذْهَبِ وَهُوَ الْمُتَمَكِّنُ مِن تَخْرِيْجِ الْوُجُوْهِ عَلَى نُصُوْصِ إِمَامِهِ	Di bawah tingkatan mujtahid dengan kualifikasi di atas (yakni mujtahid *muthlaq*), terdapat mujtahid madzhab. Yakni orang yang berkemampuan men-*takhrîj* versi-versi periwayatan pendapat atas teks-teks imamnya.
وَدُوْنَهُ مُجْتَهِدُ الْفُتْيَا وَهُوَ الْمُتَبَحِّرُ الْمُتَمَكِّنُ مِنْ تَرْجِيْحِ قَوْلٍ عَلَى آخَرِ	Di bawah tingkatan mujtahid madzhab terdapat mujtahid fatwa. Yakni orang yang berpengetahuan luas yang berkemampuan men-*tarjîh* pendapat tertentu atas pendapat lainnya.

TINGKATAN-TINGKATAN MUJTAHID

Kualifikasi yang disebutkan di atas adalah persyaratan bagi mujtahid *muthlaq*. Dan saat ini, mujtahid *muthlaq* tidak lagi ditemukan. Imam An-Nawawi dalam *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* menyatakan bahwa ketiadaan mujtahid *muthlaq* telah berlangsung sejak masa yang lama[10].

Di bawah tingkatan mujtahid *muthlaq*, terdapat beberapa level mujtahid sesuai tingkat kemampuannya, sebagai berikut:

1. Mujtahid madzhab
   Mujtahid madzhab adalah ulama' yang memiliki kemampuan men-*takhrîj* (mengembangkan) ragam hukum berdasarkan *nash* (teks

[9] *Ibid*
[10] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 484-485.

penjelasan) imamnya dalam berbagai masalah baru. Artinya, tatkala terjadi sebuah kasus baru yang tidak ditemukan penjelasannya secara tekstual dari pendapat imamnya, maka mujtahid madzhab melakukan penalaran berdasarkan putusan hukum dari imamnya dalam kasus lain yang serupa.

Persyaratan mujtahid madzhab, sebagaimana diungkap Imam An-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab*, adalah sebagai berikut:

- Mengetahui fiqh, ushul fiqh dan dalil-dalil hukum secara terperinci
- Menguasai metode qiyas beserta *'illat*
- Terampil dalam *takhrîj* dan *istinbâth* dengan meng-*ilhâq*-kan kasus baru yang secara tekstual tidak dijelaskan oleh imamnya dengan berbekal kaidah-kaidah imamnya tersebut.

Dengan demikian, sebenarnya mujtahid madzhab tidak lepas dari taqlid kepada imamnya. Karena kemampuannya terbatas jika dibandingkan dengan kemampuan imamnya. *Nash* imam di mata mujtahid madzhab tak ubahnya *nash syara'* di mata imam mujtahid *muthlaq*. Ini adalah kualifikasi *ashhab al-wujuh.*

2. Mujtahid fatwa

Mujtahid fatwa adalah ulama' yang luas pengetahuannya tentang madzhab imamnya, sehingga mampu melakukan *tarjih* di antara beberapa pendapat. Imam An-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab* menyatakan bahwa mujtahid fatwa adalah orang-orang yang berpikiran sangat cerdas, hafal madzhab imamnya, mengetahui dalil-dalilnya, menguatkannya, membuat deskripsi, rumusan, batasan, landasan, mempromosikan dan mengunggulkannya; akan tetapi kemampuannya terbatas dibandingkan mujtahid madzhab. Ini adalah kualifikasi kebanyakan ulama' *mutaakhirin* di akhir abad keempat[11].

وَالْأَصَحُّ جَوَازُ تَجَزُّؤِ الْاِجْتِهَادِ فِيْ بَعْضِ الْأَبْوَابِ	Menurut pendapat *ashab*, *tajazzu' al-ijtihad* (pembidangan ijtihad) dalam sebagian dari beberapa bab fiqh adalah boleh.
وَجَوَازُ الْاِجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُقُوْعُهُ وَأَنَّ اجْتِهَادَهُ لَا يُخْطِئُ	Menurut pendapat *ashab*, ijtihad bagi Nabi Muhammad SAW adalah diperbolehkan dan diakui keberadaannya. Dan (menurut pendapat *ashab*) bahwasanya ijtihad Beliau tidak akan salah.

[11] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 546 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 484-485.

TAJAZZU' AL-IJTIHAD

Tajazzu' al-ijtihad (ijtihadi secara parsial) adalah ijtihad seseorang telah memenuhi berbagai macam persyaratan ijtihad, akan tetapi khusus hanya yang berkaitan dengan bidang pembahasan tertentu. Semisal, seseorang telah menguasai ayat-ayat dan hadits-hadits *ahkam* yang secara khusus berkenaan dengan permasalahan hukum waris *(fardidl)*, disertai pengetahuannya akan obyek-obyek ijma' dan kemampuan bernalar dengan qiyas yang juga khusus berkenaan dengan hukum waris, *nasikh--mansûkh* tentang waris, pengetahuan bahasa Arab, dan persyaratan ijtihad lainnya yang juga berkenaan dengan waris.

Mengenai boleh tidaknya konsep *tajazzu' al-ijtihad* atau ijtihad yang dilakukan secara parsial, terdapat dua pendapat.

1. Pendapat *ashah*, *tajazzu' al-ijtihad* diperbolehkan. Dengan gambaran, seseorang telah memiliki bekal kemampuan ijtihad dalam sebagian bab, semisal bab *farâidl* atau pernikahan. Yakni, dia telah mengetahui dalil-dalil tentang bab *farâidl* tersebut melalui *istiqrâ'* yang dilakukannya sendiri, atau *istiqrâ'* yang dilakukan oleh mujtahid yang komplit kemampuan ijtihadnya di segala bidang, lalu ia melakukan penalaran terhadap dalil-dalil tersebut hingga menghasilkan kesimpulan hukum.
2. Pendapat kedua, *tajazzu' al-ijtihad* tidak diperbolehkan. Karena ada kemungkinan di antara dalil-dalil yang tidak diketahuinya, terselip *mu'âridl* atau hal-hal yang bertentangan dengan dalil yang telah dikuasainya. Berbeda halnya dengan orang yang menguasai dalil-dalil secara menyeluruh, kemungkinan semacam ini dapat diminimalisir.

   Namun kemungkinan ini disangkal pendapat pertama, bahwa hal tersebut sangat kecil. Karena yang mungkin diandaikan adalah pelaku telah menguasai seluruh faktor penguat dalam permasalahan khusus tersebut berdasarkan dugaannya, baik keberadaan maupun ketiadaannya.

IJTIHAD BAGI RASULULLAH SAW.

Mengenai boleh tidaknya ijtihad bagi Nabi SAW, dan mengenai diakui tidaknya (*wuqu'*) keberadaan ijtihad tersebut dalam permasalahan yang tidak dijumpai nash di dalamnya, terdapat silang pendapat ulama.

1. Pendapat *ashah*, bahwa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* boleh melakukan ijtihad dalam permasalahan yang tidak dijelaskan oleh *nash* wahyu. Dan ijtihad tersebut diakui keberadaannya. Sebagaimana disimpulkan dari beberapa ayat berikut:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ (الأنفال : ٦٧)

Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. (QS. Al-Anfal : 67)

عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ (التوبة : ٤٣)

Semoga Allah memaafkanmu. Mengapa kamu memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang)? (QS. At-Taubah: 43)

Dalam ayat pertama, Allah menegur Rasul-Nya yang mengambil tebusan dari tawanan perang Badar. Sedangkan dalam ayat kedua, Allah menegur Rasul-Nya yang memberi izin pada orang-orang munafik untuk tidak ikut serta dalam perang Tabuk. Sebuah teguran tidak ditujukan terhadap perbuatan yang dilakukan atas dasar wahyu. Namun ditujukan terhadap perbuatan yang dilakukan atas dasar ijtihad.

2. Pendapat kedua, bahwa Rasulullah SAW tidak diperkenankan melakukan ijtihad, karena beliau bisa mendapatkan status hukum sebuah permasalahan dengan dimensi kebenaran pasti (yakin), yakni melalui wahyu, dengan menunggu hingga turun wahyu yang menjelaskannya. Orang yang mampu atas sesuatu dengan dimensi yakin tidak diperkenankan melakukan ijtihad yang hasilnya sebatas dugaan. Akan tetapi, pendapat ini disanggah, bahwa turunnya wahyu itu di luar kuasa dan kemampuan Rasulullah saw.
3. Pendapat ketiga, bahwa ijtihad boleh dilakukan Rasulullah SAW, dan diakui keberadaannya dalam beberapa pendapat umum dan strategi peperangan. Pendapat ini sebagai langkah kompromi terhadap dalil-dalil yang dipaparkan dua pendapat di atas.

Selanjutnya, berpijak pada pendapat yang membolehkan ijtihad bagi Rasulullah SAW, maka menurut pendapat *ashah,* beliau tidak pernah keliru dalam ijtihadnya. Hal ini ditegaskan sebagai bentuk pemeliharaan derajat kenabian dari kesalahan berijtihad.

Pendapat lain menyatakan bahwa Rasulullah terkadang mengalami kekeliruan dalam ijtihadnya, namun segera mendapatkan teguran. Seperti dalam dua ayat tentang pengambilan tebusan dan pemberian izin tidak berperang di atas. Dua ayat ini menunjukkan adanya kesalahan berijtihad dari Nabi SAW, namun tidak dibiarkan begitu saja, bahkan segera mendapatkan teguran. Pendapat ini disangkal, bahwa teguran dalam dua ayat tersebut bukan karena kesalahan, namun karena

meninggalkan keutamaan. Karena dalam redaksinya tidak yang secara eksplisit (*sharih*) menjelaskan adanya kesalahan dalam ijtihad Nabi SAW[12].

وَأَنَّ الاِجْتِهَادَ جَائِزٌ فِيْ عَصْرِهِ وَأَنَّهُ وَقَعَ	Menurut pendapat *ashahh*, bahwa ijtihad boleh dilakukan (oleh shahabat) di masa hidup Nabi. Dan bahwasanya hal itu diakui keberadaannya.

IJTIHAD DI MASA RASULULLAH SAW.

Sebuah permasalahan muncul terkait dengan boleh tidaknya secara akal ijtihad dilakukan oleh mujtahid umat pada saat Rasulullah masih hidup. Ulama dalam hal ini berbeda pendapat.

1. Pendapat *ashahh*, bahwa ijtihad boleh dilakukan semasa hidup Rasulullah SAW.
2. Pendapat kedua, bahwa ijtihad tidak boleh dilakukan semasa hidup Rasulullah SAW. Karena kejelasan hukum bisa didapatkan oleh mujtahid pada saat itu secara yakin, dengan cara menanyakannya pada Rasulullah SAW.
3. Pendapat ketiga, bahwa ijtihad boleh dilakukan dengan seizing Nabi SAW. Sebagian pendukung pendapat ini mensyaratkan izin dari Nabi SAW tersebut harus berupa izin *sharîh* (eksplisit). Sebagian pendukung lainnya memposisikan diamnya Nabi SAW dengan tidak melarang saat mengetahui seseorang melakukan ijtihad, sederajat dengan izin.
4. Pendapat keempat, boleh berijtihad bagi mereka yang jauh dari lokasi Nabi SAW. Sehingga mereka yang dekat lokasinya, tidak diperkenankan berijtihad, karena mudahnya menanyakan kejelasan hukumnya langsung pada Beliau.
5. Pendapat kelima, boleh berijtihad bagi mereka yang menjadi pemimpin, seperti shahabat Ali *karamallahu wajhah* dan Mu'adz RA saat diutus ke Yaman. Hal ini sebagai bentuk pemeliharaan atas derajat pemimpin agar tidak diremehkan di mata rakyat atau bawahannya.

Kemudian, jika berpijak pada bolehnya berijtihad di masa Nabi SAW, menurut pendapat *ashahh*, bahwa ijtihad tersebut diakui keberadaannya (pernah terjadi). Sebagaimana dikisahkan dalam HR. Bukhari dan Muslim, bahwa Rasulullah SAW mengangkat Sa'ad bin Muadz Al-Anshari RA sebagai juru hukum untuk memutuskan sanksi

---

[12] *Ibid*, hal. 546

pelanggaran bagi Bani Quraidhah. Sa'ad berkata, "Orang-orang Bani Quraidhah yang memerangi harus dibunuh, sedang wanita dan anak-anak mereka harus ditawan". Rasulullah SAW berkomentar tentang putusan Sa'ad ini; "Sungguh, engkau telah menjatuhkan putusan atas mereka sesuai dengan hukum Allah".

Pendapat kedua menyatakan bahwa ijtihad tersebut tidak pernah terjadi bagi shahabat yang hadir dalam wilayah domisili Nabi SAW. Pendapat ketiga, menangguhkan permasalahan ini.[13]

مَسْأَلَةُ: الْمُصِيبِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَاحِدٌ وَالْمُخْطِئُ آثِمٌ بَلْ كَافِرٌ إِنْ نَفَى الإِسْلَامَ	**Permasalahan:** Pendapat yang benar dalam beberapa permasalahan *aqliyyah* (logika rasional) hanya satu. Pendapat yang salah (dalam permasalahan ini) dihukumi berdosa, bahkan juga kafir, apabila menafikan keislaman.
وَالْمُصِيْبُ فِي نَقْلِيَّاتٍ فِيْهَا قَاطِعٌ وَاحِدٌ قَطْعًا وَقِيْلَ عَلَى الْخِلَافِ الآتِيْ	Pendapat yang benar dalam beberapa permasalahan *naqliyyah* (dalil nukilan) yang di dalamnya terdapat dalil *qath'iy,* hanya satu. Pendapat lain, mengikuti silang pendapat yang akan datang.
وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ وَلَا قَاطِعَ وَاحِدٌ وَأَنَّ لِلّٰهِ فِيْهَا حُكْمًا مُعَيَّنًا قَبْلَ الْاِجْتِهَادِ وَأَنَّ عَلَيْهِ أَمَارَةً وَأَنَّهُ مُكَلَّفٌ بِإِصَابَتِهِ	Pendapat *ashah,* (pendapat yang benar dalam permasalahan *naqliyyah*) dan tidak ada dalil *qath'iy* di dalamnya hanya satu. Dan bahwa Allah SWT memiliki hukum tertentu sebelum adanya ijtihad. Serta terdapat tanda (*amârah*) atas hukum tersebut. Dan mujtahid dibebani tugas agar bersesuaian dengan hukum tersebut.
وَأَنَّ الْمُخْطِئَ لَا يَأْثَمُ بَلْ يُؤْجَرُ وَمَتَى قَصُرَ مُجْتَهِدٌ أَثِمَ.	Mujtahid yang salah (dalam permasalahan *naqliyyah*) tidak berdosa, bahkan diberi pahala. Kemudian manakala mujtahid teledor (dalam ijtihadnya), maka dia berdosa.

KEBENARAN DAN KESALAHAN IJTIHAD

Aktivitas ijtihad adakalanya bersentuhan obyek permasalahan *aqliyyah* (logika rasional), yakni sesuatu yang terjangkau akal, meskipun syara' sudah menjelaskannya. Dalam beberapa permasalahan *aqliyyah* yang diperdebatkan, hanya ada kebenaran tunggal. Yakni pendapat yang sesuai dengan kebenaran sejati, dimana hal ini secara realita tertentu keberadaannya. Seperti sifat baru dari alam, adanya Sang Pencipta, sifat-

[13] *Ibid,* hal. 547 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 487.

sifat Tuhan dan terutusnya para Rasul. Karena tidak mungkin dua perkara yang bertolak belakang terkumpul secara realita. Dan sebaliknya, pendapat yang salah, baik didasari ijtihad atau tidak, secara ijma' dinyatakan berdosa. Sebab ketidaksesuaian pendapatnya dengan kebenaran sejati. Bahkan dinyatakan kafir, manakala menafikan keseluruhan atau sebagian hakikat keislaman, seperti orang yang mengingkari terutusnya Nabi Muhammad SAW. Karena hakikat Islam sangat transparan, lebih terang daripada siang hari, hingga tidak ada celah mendustakannya melalui ijtihad, atau melalui cara-cara lain. Lantaran ijtihad hanyalah untuk sesuatu yang masih kabur dan sulit dipahami.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa pendapat yang menyatakan setiap mujtahid dalam permasalahan *'aqliyyah* adalah benar, dan bahwasanya pendapat yang salah tidak dinyatakan berdosa, keduanya jelas pendapat yang merusak ijma'.

KEBENARAN IJTIHAD DALAM MASALAH *NAQLIYYAH*

Permasalahan non-*aqliyyah*, yakni permasalahan *naqliyyah*, terbagi dalam dua kategori:

1. Permasalahan *naqliyyah* yang di dalamnya terdapat dalil *qath'iy*.
   Manakala sebuah permasalahan *naqliyyah* memiliki sandaran dalil *qath'iy,* baik berupa nash atau ijma, kemudian ulama berbeda pendapat mengenai status hukumnya, disebabkan sebagian tidak mengetahuinya, dan seandainya mereka tahu, dipastikan silang pendapat akan hilang, maka ulama sepakat kebenaran dalam hal ini adalah tunggal. Yaitu pendapat yang sesuai dengan dalil *qath'iy* tersebut. Pendapat lain mengatakan, tetap ada silang pendapat tentang nilai kebenarannya, seperti silang pendapat yang tejadi dalam permasalahan *naqliyyah* yang di dalamnya tidak terdapat dalil *qath'iy* yang akan dibahas di bawah ini.
2. Permasalahan *naqliyyah* yang di dalamnya tidak terdapat dalil *qath'iy*.
   Bagiaan kedua ini, terdapat silang pendapat tentang nilai kebenaran di dalamnya.
   a. Pendapat *ashab*, pendapat yang benar hanyalah satu.
   b. Pendapat kedua, semua mujtahid adalah benar.

KEBERADAAN HUKUM ALLAH SWT

Selanjutnya mengenai keberadaan hukum dari setiap permasalahan, ulama berbeda pendapat.

1. Pendapat *ashab,* dalam setiap permasalahan, Allah SWT telah menentukan hukumnya, sebelum ijtihad dilakukan oleh mujtahid.

2. Pendapat kedua, hukum Allah SWT mengikuti pada *dhann* mujtahid. Apapun hukum yang dihasilkan oleh *dhann* mujtahid, maka itulah hukum Allah SWT bagi diri mujtahid dan pengikutnya.
3. Pendapat ketiga, dalam setiap permasalahan terdapat sesuatu yang seandainya Allah SWT menentukan hukum, pastilah dengan sesuatu tersebut. Akan tetapi penentuan hukum oleh Allah sesuai itu tidak terjadi. Bahkan Allah menjadikan hukum mengikuti pada dugaan mujtahid. Namun hal ini dikomentari, bahwa pendapat tersebut tergolong menghukumi perkara gaib (abstrak). Dan pada saat mujtahid tidak sesuai dengan sesuatu tersebut, maka dikatakan dia benar secara ijtihad dan permulaannya, namun salah secara hukum dan hasil akhirnya.

KEBERADAAN *AMARAH* DARI SEBUAH HUKUM

Kemudian terkait dengan ada tidaknya dalil petunjuk dari sebuah hukum, ulama juga berselisih pendapat.

1. Pendapat *ashah*, terdapat tanda-tanda (*amârah*) atas hukum Allah SWT. Maksudnya, ada dalil penunjuk yang bersifat *dhanniy* yang akan mengantarkan orang-orang yang berupaya keras menalarkannya, menuju hukum Allah SWT yang sebenarnya.
2. Pendapat kedua, terdapat dalil *qath'iy* atas hukum Allah SWT.
3. Pendapat ketiga, tidak ada dalil yang menunjukkan atas hukum Allah SWT, baik *dhanniy* maupun *qath'iy*. Hukum Allah bagaikan harta karun terpendam, yang akan ditemukan oleh orang yang dikehendaki-Nya. Sehingga manfaat dari beberapa dalil nash serta analisanya, menurut pendapat ini adalah menjadi *asbab al-'adiyah* (penghantar secara kebiasaan umumnya) untuk menghasilkan kesesuaian atas hukum Allah SWT.

TUNTUTAN MENEMUKAN HUKUM ALLAH SWT

Berikutnya, mengenai beban (*taklif*) menemukan hukum Allah SWT, ulama juga berselisih pendapat.

1. Pendapat *ashah*, para mujtahid punya beban tugas agar menemukan hukum Allah SWT. Karena hal tersebut memungkinkan terlaksana. Dan juga apabila tidak ada beban semacam itu, maka ijtihad menjadi tidak bermakna. Sebab dengan demikian, manapun hukum yang diambil dianggap sudah mencukupi.
2. Pendapat kedua, tidak dibebani tugas itu, karena hukum Allah SWT amat samar, sulit untuk ditemukan.

KESALAHAN IJTIHAD DALAM *NAQLIYYAH*

Manakala terjadi kesalahan ijtihad dalam permasalahan *naqliyyah,* baik yang memiliki dalil *qath'iy* maupun yang tidak, apakah mujtahid divonis berdosa?dan apakah pahala ijtihad masih tersisa?. Silang pendapat terjadi menyikapi hal ini.

1. Pendapat *ashah,* tidak berdosa, bahkan mendapat pahala, karena mujtahid telah melakukan upaya maksimal menemukan kebenaran. Rasulullah SAW. bersabda :

   إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ (متفق عليه)

   *Apabila seorang hakim berijtihad kemudian ijtihadnya benar maka ia mendapatkan dua pahala dan apabila ia salah maka akan mendapatkan satu pahala (*HR. *Bukhari dan Muslim).*

2. Pendapat kedua, berdosa, karena mujtahid tidak berhasil menemukan kebenaran yang dibebankan padanya.

Berbeda halnya apabila mujtahid melakukan keteledoran dalam ijtihadnya, maka dia dinyatakan berdosa, meskipun hukum yang dihasilkan sesuai dengan kebenaran. Karena dalam hal ini dia telah meninggalkan kewajibannya berupa upaya maksimal dalam berijtihad[14].

مَسْأَلَةٌ: لَا يُنْقَضُ الْحُكْمُ فِي الْاِجْتِهَادِيَّاتِ فَإِنَّ خَالِفَ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا أَوْ قِيَاسًا جَلِيًّا أَوْ حَكَمَ بِخِلَافِ اِجْتِهَادِهِ أَوْ بِخِلَافِ نَصِّ إِمَامِهِ وَلَمْ يُقَلِّدْ غَيْرَهُ أَوْ لَمْ يَجُزْ نُقِضَ

Permasalahan: Putusan hukum dalam permasalahan *ijtihadiyyah* tidak boleh dibatalkan. Jika hukum bertentangan dengan *nash,* ijma', atau *qiyas jaliy,* atau mujtahid mencetuskan hukum berbeda dengan hasil ijtihadnya, atau berbeda dengan nash imamnya, tanpa bertaqlid pada selain imamnya, atau (bertaqlid, namun) taqlid tidak boleh, maka hukum harus dibatalkan.

وَلَوْ نَكَحَ بِغَيْرِ وَلِيٍّ ثُمَّ تَغَيَّرَ اِجْتِهَادُهُ أَوْ اِجْتِهَادُ مُقَلِّدِهِ فَالْأَصَحُّ تَحْرِيْمُهَا وَمَنْ تَغَيَّرَ فِيْ اِجْتِهَادِهِ أَعْلَمَ الْمُسْتَفْتِي لِيَكُفَّ وَلَا يُنْقَضُ مَعْمُوْلُهُ وَلَا يَضْمَنُ الْمُتْلَفَ إِنْ تَغَيَّرَ لَا لِقَاطِعٍ

Jika seseorang menikah tanpa wali, lalu ijtihadnya berubah, atau ijtihad orang yang ditaqlidi berubah, maka menurut versi *ashahh,* wanita yang dinikahi haram baginya. Mujtahid yang berubah ijtihadnya (setelah berfatwa), maka harus memberitahukannya kepada peminta fatwa, agar menahan diri. Dan apa yang telah dilakukannya tidak dibatalkan. Dia juga tidak mengganti sesuatu yang rusak, jika ijtihadnya berubah, bukan karena adanya dalil *qath'iy*.

---

[14] *Ibid,* hal. 547-549

PEMBATALAN DAN REVISI HUKUM DALAM IJTIHAD

Putusan hukum dalam permasalahan-permasalahan *ijtihadiyyah* tidak boleh dibatalkan, baik dibatalkan oleh hakim itu sendiri jika hasil ijtihadnya berubah, atau dibatalkan oleh hakim lain karena perbedaan hasil ijtihad. Karena jika pembatalan hukum diperbolehkan, pastilah diperbolehkan membatalkan sebuah pembatalan, dan begitu seterusnya. Sehingga fungsi pengangkatan seorang hakim, berupa memutus sengketa, akan terabaikan.

Pembatalan hukum hanya diperbolehkan karena beberapa hal sebagai berikut:

1. Jika bertentangan dengan dalil *nash*, baik dari Al-Qur'an, ataupun hadis.
2. Jika bertentangan dengan ijma'.
3. Jika bertentangan dengan qiyas *jaliy,* baik *awlawi* aatau *musawi.*
4. Hakim yang berkualifikasi mujtahid memberi putusan berbeda dengan hasil ijtihadnya sendiri. Semisal dia berijtihad kemudian menghukumi berbeda dengan hasil ijtihadnya, baik dengan bertaqlid pada orang lain atau tanpa bertaqlid. Atau dia tidak melakukan ijtihad sama sekali, kemudian menghukumi dengan hukum dari mujtahid lain, baik dengan taqlid atau tidak. Maka putusan hakim semacam ini harus dibatalkan, karena hakim telah menyalahi hasil ijtihadnya sendiri, dan di sisi lain dia dilarang bertaqlid dalam permasalahan yang telah dia ijtihadi.
5. Hakim yang berkualifikasi *muqallid* (pelaku taqlid) memberi putusan berbeda dengan nash imamnya, tanpa bertaqlid pada selain imamnya. Atau bertaqlid pada selain imamnya, dan mengacu pada pendapat yang melarang seorang *muqallid* bertaqlid pada selain imamnya. Maka dalam dua kasus ini putusan hakim harus dibatalkan. Karena dia telah menyalahi nash imamnya, dimana kedudukan nash imam tatkala seseorang memiliki komitmen untuk bertaqlid, layaknya dalil di mata mujtahid.

   Akan tetapi jika hakim tersebut bertaqlid pada selain imamnya, dan mengacu pada pendapat yang membolehkan seorang *muqallid* bertaqlid pada selain imamnya, maka putusan tersebut tidak boleh dibatalkan, baik oleh dirinya sendiri atau oleh orang lain. Karena dengan sifat *'adâlah*-nya (keadilannya), hakim membuat putusan dengan sebuah pendapat hanya ketika menurutnya pendapat tersebut unggul.

Termasuk di antara cabangan fiqh yang dikembangkan dari ketentuan di atas adalah manakala seorang lelaki menikahi wanita tanpa wali atau tanpa dua saksi, berdasar hasil ijtihadnya sendiri atau berdasar hasil ijtihad imamnya, yang menyimpulkan keabsahan nikah tersebut. Namun kemudian hasil ijtihadnya, atau hasil ijtihad imamnya berubah menyimpulkan bahwa akad nikah tersebut batal. Maka menurut pendapat *ashahh*, wanita tersebut haram baginya, karena dugaannya atau dugaan imamnya menyimpulkan batal. Pendapat lain menyatakan bahwa wanita tersebut tidaklah haram, apabila hakim telah memberi putusan keabsahan nikah. Agar tidak mengakibatkan pembatalan hukum dengan ijtihad. Namun alasan ini disangkal, bahwa pembatalan hukum yang dilarang adalah pembatalan secara menyeluruh (*ashl*), dan hal ini bukan yang dikehendaki dalam permasalahan nikah di atas. Karena yang dikendaki adalah mengamalkan hasil ijtihad kedua.

PASCA PERUBAHAN IJTIHAD DALAM FATWA

Kemudian, apabila seorang mujtahid telah berfatwa dengan suatu hukum, kemudian pasca fatwa berubah hasil ijtihadnya, maka akan muncul beberapa konskuensi sebagai berikut;

1. Mujtahid pemberi fatwa harus memberitahukan perubahan hasil ijtihadnya itu pada *mustafti* (pemohon fatwa) agar *mustafti* menahan diri dari mengamalkan fatwa hasil ijtihad pertama, jika memang ia belum mengamalkannya.
2. Perkara yang dilakukan *mustafti* tidak dibatalkan, manakala ia telah terlanjur mengamalkan fatwa tersebut. Karena ijtihad tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad lainnya.
3. Mujtahid pemberi fatwa tidak berkewajiban mengganti rugi sesuatu yang dirusak (*mutlaf*) sebab fatwanya yang mengharuskan *itlâf* (perusakan, pemakaian habis) terhadap sesuatu, dimana pasca fatwa hasil ijtihadnya berubah menjadi tidak memperbolehkan *itlâf*.

Uraian di atas berlaku manakala perubahan hasil ijtihad bukan karena adanya dalil *qath'iy,* namun sekedar berdasar dalil *dhanniy* saja. Berbeda halnya jika perubahan hasil ijtihad tersebut berdasarkan dalil *qath'iy*, maka perkara yang terlanjur dilakukan *mustafti* harus dibatalkan dan mujtahid pemberi fatwa harus mengganti rugi sesuatu yang dirusak (*mutlaf*). Karena dalam hal ini terdapat unsur kelalaian dan keteledoran[15].

[15] *Ibid,* hal. 550-551

مَسْأَلَةٌ: الْمُخْتَارُ أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِنَبِيٍّ أَوْ عَالِمٍ اُحْكُمْ بِمَا تَشَاءُ فَهُوَ حَقٌّ وَيَكُوْنُ مُدْرَكًا شَرْعِيًّا وَيُسَمَّى التَّفْوِيْضَ وَأَنَّهُ لَمْ يَقَعْ وَأَنَّهُ يَجُوْزُ تَعْلِيْقُ الْأَمْرِ بِإِخْتِيَارِ الْمَأْمُوْرِ.	**Permasalahan**: menurut pendapat terpilih, boleh (secara akal) diucapkan pada Nabi atau orang alim, "Cetuskan hukum dengan sekehendakmu, maka hasil cetusan hukum itu adalah benar". Dan (ucapan tersebut) menjadi dalil *syar'iy,* sekaligus disebut *tafwîdl.* Kemudian (menurut pendapat terpilih), bahwa *tafwîdl* tidak diakui keberadaannya. Serta diperbolehkan menggantungkan perintah kepada pilihan orang yang diperintah.

TENTANG *TAFWIDL* (PENYERAHAN HUKUM)

Sandaran hukum syara', ada beberapa hal, sebagaimana pernyataan Imam Jalaluddin As-Suyuthi:

1. Penyampaian dari Allah *ta'âla.* Ini hanya tertentu bagi para rasul.
2. Yang didapatkan dari ijtihad. Ini adalah tugas para ulama' umat. Tentang bolehnya ijtihad bagi Nabi saw., telah dibahas dalam paparan terdahulu.
3. Yang didapatkan dari *tafwîdl*, sebagaimana akan dibahas lebih detail dalam sub bab pembahasan ini[16].

Tafwîdl adalah penyerahan kewenangan untuk menentukan hukum kepada nabi atau mujtahid dengan sekehendaknya tanpa dalil. Yakni, dikatakan kepada nabi melalui ilham dari Allah, atau melalui malaikat, atau dikatakan kepada seorang alim (mujtahid) melalui lisan nabi, "Cetuskan hukum dengan sekehendakmu, maka hasil cetusan hukum itu adalah benar dan sesuai dengan hukum-Ku".

Ada beberapa pendapat ulama' tentang boleh tidaknya *tafwîdl* dari perspektif akal.

1. Pendapat terpilih, *tafwîdl* merupakan sesuatu yang *jawâz* (boleh) secara akal. Karena tidak ada hal yang menjadikannya mustahil. Dan *tafwîdl* ini adalah dalil *syar'iy.*
2. Pendapat kedua, *tafwîdl* tidak diperbolehkan secara mutlak, baik bagi nabi atau orang alim.
3. Pendapat ketiga, *tafwîdl* boleh terjadi khusus bagi nabi, bukan orang alim, karena derajat orang alim tidak proporsional mendapat *tafwidl.*

Selanjutnya, setelah *tafwîdl* dinilai sebagai sesuatu yang *jawâz aqliy*, maka apakah *tafwidl* diakui keberadaannya?

---

[16] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 491.

1. Pendapat terpilih, bahwa *tafwîdl* tidak diakui keberadaannya (tidak pernah terjadi).
2. Pendapat kedua, *tafwîdl* diakui keberadaannya, berdasar hadits:

   لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (رواه البخاري ومسلم)

   Andaikan aku tidak khawatir akan meniperberat umatku, niscaya aku perintahkan mereka bersiwak setiap hendak melaksanakan shalat. (HR. Bukhari dan Muslim)

   Maksudnya, "pastilah aku wajibkan siwak atas mereka dari diriku sendiri", karena menurut pemilik pendapat ini, Allah SWT telah mengatakan pada Nabi SAW; "Berilah hukum sekehendakmu". Namun argumentasi di atas disanggah, bahwa dua hadis di atas tidak menunjukkan klaim pendapat tentang terjadinya *tafwîdl.* Karena bisa jadi beliau diberi pilihan, yakni pilihan mewajibkan siwak atau tidak mewajibkannya. Atau, bisa jadi sabda Rasul tersebut bersumber dari wahyu, bukan berasal dari beliau sendiri[17].

PERINTAH BERGANTUNG PADA KEHENDAK *MA'MUR*

Serupa dengan kasus di atas, adalah menggantungkan perintah kepada pilihan orang yang diperintah, yakni, semisal dikatakan kepada orang yang diperintah: "Lakukanlah jika kau menghendaki untuk melakukannya".

Mengenai boleh tidaknya hal tersebut dalam perspektif akal (*jawâz 'aqliy*), terdapat perbedaan pendapat ulama'.

1. Pendapat terpilih, hal tersebut boleh-boleh saja terjadi, dan adanya pemberian pilihan merupakan *qarînah* (indikasi) bahwa tuntutan tersebut bukanlah sebuah tuntutan yang tegas.
2. Imam Al-Bukhari meriwayatkan sebuah hadis, bahwa Rasulullah bersabda, "Shalatlah kalian sebelum shalat Maghrib", beliau mengulangnya tiga kali, dan pada kali yang ketiga, beliau menambahkan, "bagi orang yang menghendakinya". Permasalahan ini ditampilkan sebagai pembanding, dan pembahasan secara detailnya telah dipaparkan pada pembahasan tentang *amar* sebagaimana bab terdahulu.
3. Pendapat kedua, hal tersebut tidak boleh, karena antara perintah tuntutan untuk melakukan dan *takhyîr* (memberikan pilihan) terdapat pertentangan. Karena perintah (*amr*) menuntut keharusan (*jâzim*) untuk dilakukan[18].

---

[17] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 551

[18] *Ibid,* hal. 551 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 491.

مَسْأَلَةٌ: التَّقْلِيْدُ أَخْذُ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةِ دَلِيْلِهِ	**Permasalahan** : *taqlid* adalah mengambil pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil hukumnya.
وَيَلْزَمُ غَيْرَ الْمُجْتَهِدِ فِيْ غَيْرِ الْعَقَائِدِ فِي الْأَصَحِّ وَيَحْرُمُ عَلَى ظَانِّ الْحُكْمِ بِاجْتِهَادِهِ وَكَذَا عَلَى الْمُجْتَهِدِ فِي الْأَصَحِّ	*Taqlid* wajib atas selain mujtahid mutlak, selain dalam beberapa permasalahan akidah, menurut pendapat *ashah*. Dan *taqlid* haram bagi mujtahid yang telah memiliki dugaan hukum dengan ijtihadnya. Juga bagi mujtahid (punya kapasitas ijtihad, namun belum menghasilkan dugaan hukum), menurut pendapat *ashah*.

TENTANG *TAQLID*

Sebagaimana paparan dari teks Lubb al-Ushul, bahwa definisi *taqlid* adalah sebagai berikut:

أَخْذُ قَوْلِ الْغَيْرِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةِ دَلِيْلِهِ

Mengambil pendapat orang lain tanpa mengetahui dalil hukumnya.

Penjelasan definisi:

1. Maksud dari "mengambil" adalah menerima pendapat tersebut dengan sebuah keyakinan, baik diamalkan ataupun tidak.
2. "Mengambil pendapat orang lain", dikecualikan mengambil pendapat yang tidak tertentu pada orang lain, semisal pendapat yang sudah maklum diketahui dalam agama secara *dharuri*.
3. "Tanpa mengetahui dalilnya", dikecualikan mengambil pendapat orang lain dengan mengetahui dalilnya. Maka semacam ini disebut ijtihad yang bersesuaian dengan ijtihad orang lain. Karena mengetahui dalil aspek yang menentukan terlahirnya hukum merupakan kemampuan yang dimiliki orang sekaliber mujtahid.

TAQLID BAGI SELAIN MUJTAHID

Dalam permasalahan *taqlid* bagi selain mujtahid mutlak, ulama berselisih pendapat sebagai berikut;

1. Pendapat *ashah*, selain mujtahid diwajibkan untuk ber-*taqlid* selain dalam persoalan akidah, baik orang awam ataupun selain awam, bahkan mujtahid yang kemampuannya hanya berijtihad dalam sebagian masalah fiqh. Berdasarkan firman Allah:

   فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النحل : ٤٣ / الأنبياء : ٧)

   Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai kemampuan, jika kamu semua tidak mengetahuinya

2. Pendapat kedua, seorang alim yang kemampuannya belum mencapai level mujtahid, wajib ber-*taqlid* dengan syarat nampak baginya kebenaran hasil ijtihad dari mujtahid yang diikutinya, dengan semisal nampak adanya dalil sandaran yang melandasi hasil ijtihadnya. Hal ini agar *muqallid* yang alim tersebut terhindar dari kewajiban mengikuti mujtahid dalam sebuah kesalahan.
3. Pendapat ketiga, tidak diperbolehkan bertaqlid dalam permasalahan-permasalahan *qath'iy*, yakni permasalahan yang cara pencetusannya pasti.
4. Pendapat keempat, tidak diperbolehkan bertaqlid bagi orang alim, meskipun belum mencapai level mujtahid, karena dia memiliki kelayakan dalam mengambil hukum dari dalil, berbeda halnya dengan orang awam.

Sedangkan *taqlid* dalam permasalahan akidah, menurut pendapat terpilih, tidak diperbolehkan, meskipun benar, ketika disertai kemantaban. Namun kesimpulan statemen dalam Jam'u al-Jawami', *taqlid* dalam permasalahan akidah juga diwajibkan sebagaimana yang lain[19].

TAQLID BAGI MUJTAHID

Bagaimana dengan mujtahid terkait hukum taqlid baginya?. Apabila seorang mujtahid telah melakukan ijtihad dan berhasil menemukan dugaan kesimpulan hukumnya, maka wajib baginya mengamalkan (maksudnya meyakini) hasil ijtihadnya tersebut, dan haram baginya melakukan *taqlid*. Ini merupakan kesepakatan para ulama'. Karena dengan ber-*taqlid*, berarti dia telah menyalahi hasil ijtihadnya sendiri, padahal wajib baginya mengikuti hasil ijtihadnya sendiri.

Akan tetapi apabila mujtahid belum melakukan ijtihad, maka tentang hukum bertaqlid baginya, terdapat beberapa pendapat:

1. Pendapat *ashah*, tidak boleh bertaqlid terkait kejadian yang akan dialaminya. Karena ia dapat melakukan ijtihad, dimana posisi ijtihad merupakan asal dari *taqlid*. Dan tidak diperbolehkan berpindah dari asal menuju penggantinya, sebagaimana wudlu dan tayammum. Jika masih bisa melakukan wudlu, maka tidak boleh bertayammum. Sebagaimana jika masih bisa berijtihad, maka tidak boleh bertaqlid.
2. Pendapat kedua, boleh bertaqlid, karena tidak adanya pengetahuan tentang hukum yang dimiliki mujtahid saat ini, karena memang dia belum melakukan ijtihad dan membuat kesimpulan hukum.

---

[19] *Ibid*, hal. 552.

3. Pendapat ketiga, boleh bertaqlid bagi seorang qadli karena dia membutuhkannya untuk memutus persengketaan yang dituntut selalu berlanjut.
4. Pendapat keempat, boleh bertaqlid, asalkan pada mujtahid yang lebih alim daripada dirinya sendiri. Karena obyek taqlidnya lebih unggul, berbeda halnya dengan yang sepadan dan sebawahnya.
5. Pendapat kelima, boleh bertaqlid ketika sempitnya waktu. Karena dikhawatirkan akan terjadi keterlambatan jika mujtahid tersibukkan dengan ijtihad. Seperti pertanyaan tentang shalat yang berbatas waktu.
6. Pendapat keenam, boleh bertaqlid untuk konsumsi pribadi, bukan untuk difatwakan untuk orang lain[20].

مَسْأَلَةٌ: اَلأَصَحُّ أَنَّهُ لَوْ تَكَرَّرَتْ وَاقِعَةٌ لِمُجْتَهِدٍ لَمْ يَذْكُرْ الدَّلِيْلَ وَجَبَ تَجْدِيدُ النَّظَرِ أَوْ لِعَامِيٍّ إِسْتَفْتَى عَالِمًا وَجَبَ إِعَادَةُ الْإِسْتِفْتَاءِ وَلَوْ كَانَ مُقَلِّدَ مَيِّتٍ

Permasalahan: menurut pendapat *ashah,* apabila sebuah kasus terjadi berulang-ulang pada seorang mujtahid yang tidak ingat dalil terdahulu, maka wajib memperbaharui *nadhar* (kajian). Atau (terjadi berulang-ulang) pada seorang awam yang meminta fatwa pada orang alim, maka wajib mengulangi meminta fatwa, meskipun (orang alim tersebut) bertaqlid pada mujtahid yang telah meninggal.

<u>KASUS YANG TERULANG</u>

Tatkala sebuah kasus terjadi, kemudian mujtahid berijtihad menyelesaikannya, hingga tercetus sebuah hukum tertentu. Di kemudian hari kasus tersebut terulang kembali, dan mujtahid tidak ingat dalil yang ia gunakan dalam kasus pertama. Maka apakah mujtahid tersebut wajib memperbaharui *nadhar* (kajian) dan ijtihad untuk kedua kalinya?

1. Pendapat *ashah,* wajib memperbaharui *nadhar.* Artinya, ia wajib mengulangi ijtihad lagi, baik menghasilkan hukum yang menganulir dugaan hukum ijtihad yang pertama, atau tidak. Karena jika ia mengambil hasil kesimpulan ijtihad pertama, tanpa mengulangi *nadhar,* maka sama halnya ia mengambil sesuatu tanpa dalil. Dalam hal ini dalil pertama, sebab tidak diingat oleh mujtahid, menjadi tidak bisa dipertanggungjawabkan sebagai sandaran dugaan hukum.
2. Pendapat kedua, mujtahid tidak wajib melakukan *nadhar* lagi. Berpijak pada pemikiran bahwa dugaan hukum dalam kasus pertama

---

[20] *Ibid,* hal. 553.

adalah kuat, sehingga menjadi diamalkan. Karena secara hukum asal, dugaan dalam kasus yang lain tidak mengungguli.

Namun apabila mujtahid masih ingat dalil yang ia gunakan dalam kasus pertama, maka dalam hal ini ia tidak wajib melakukan *nadhar* lagi, karena hal itu tidak dibutuhkan.

Hal serupa juga dapat terjadi pada seorang awam yang berstatus *mustafti* (pemohon fatwa). Dalam arti, manakala orang awam tersebut menghadapi sebuah kasus, kemudian ia memintakan fatwa pada seorang alim. Di kemudian hari kasus tersebut terulang kembali. Maka apakah orang awam tersebut wajib mengulangi permohonan fatwa untuk kedua kalinya?

1. Pendapat *ashab,* wajib mengulangi permohonan fatwa kepada orang alim tersebut. Meskipun orang alim yang berfatwa bertaqlid pada mujtahid yang telah meninggal. Tentu saja hal ini berpijak pada pendapat bolehnya seorang *muqallid* memberi fatwa, juga berpijak pada pendapat bolehnya bertaqlid kepada mujtahid yang telah meninggal. Karena jika orang awam tersebut berpegangan pada jawaban dari kasus pertama, sama halnya ia berpegangan pada sesuatu tanpa dalil. Maksud dalil bagi orang awam dalam konteks ini adalah statemen pemberi fatwa.
2. Pendapat kedua, tidak wajib mengulangi permohonan fatwa. Karena secara hukum asal, tidak ada perubahan ijtihad[21].

مَسْأَلَةٌ : الْمُخْتَارُ جَوَازُ تَقْلِيْدِ الْمَفْضُوْلِ لِمُعْتَقِدِهِ غَيْرَ مَفْضُوْلٍ فَلَا يَجِبِ الْبَحْثُ عنِ الأَرْجَحِ

Permasalahan: menurut pendapat terpilih, boleh bertaqlid pada *mafdhul* (mujtahid yang kalah unggul), bagi orang yang yakin dia tidak *mafdhul.* Dan tidak wajib meneliti orang yang paling unggul (diantara para mujtahid).

وَأَنَّ الرَّاجِحَ عِلْمًا فَوْقَ الرَّاجِحِ وَرَعًا

Dan (menurut pendapat terpilih) orang yang unggul dari sisi keilmuan, berada di atas orang yang unggul dari sisi *wira'i*-nya.

BERTAQLID KEPADA *MAFDLÛL*

Dalam ber-*taqlid* seharusnya seorang *muqallid* mengikuti pendapat yang paling unggul dari beberapa mujtahid. Kemudian apakah mengikuti mujtahid yang *mafdhul* (kalah unggul) diperbolehkan?. Dalam hal ini ulama berselisih pendapat sebagai berikut;

---

[21] *Ibid,* hal. 554.

1. Pendapat terpilih, diperbolehkan mengikuti mujtahid yang secara kenyataan *mafdhul* (kalah unggul), bagi orang yang berkeyakinan bahwa mujtahid tersebut tidak *mafdhul,* baik meyakini *afdhal* (paling unggul), atau setingkat dengan yang lain. Berbeda halnya jika tetap meyakini *mafdhul.* Semua ini berdasar keyakinan dari orang yang bertaqlid. Juga sebagai upaya kompromi dua dalil (akan disebutkan di bawah nanti).
2. Pendapat kedua, diperbolehkan secara mutlak. Karena hal ini terjadi pada masa shahabat dan selainnya secara masyhur dan berulang kali tanpa pengingkaran. Versi ini diunggulkan Imam Ibn Al-Hajib.
3. Pendapat ketiga, tidak diperbolehkan secara mutlak. Karena kedudukan pendapat para mujtahid di mata muqallid sejajar dengan kedudukan dalil di mata mujtahid. Dan sebagaimana mujtahid wajib mengambil yang paling unggul di antara beberapa dalil, maka bagi *muqallid* juga wajib mengambil yang paling unggul dari beberapa pendapat. Dan yang paling unggul dari sekian pendapat adalah pendapat mujtahid yang *fâdlil* (memiliki keunggulan).

Berpijak dari pendapat terpilih di atas, bagi orang yang hendak bertaqlid tidak wajib meneliti siapa mujtahid yang paling unggul di antara para mujtahid dalam kenyataannya. Karena tidak adanya keharusan bertaqlid pada mujtahid yang kenyataannya paling unggul. Berbeda dengan versi ulama yang tidak memperbolehkan mengikuti mujtahid *mafdhul* secara mutlak, maka wajib meneliti siapa mujtahid yang paling unggul dalam kenyataannya.

Kemudian mengkiblat pada pendapat terpilih di atas, manakala berdasarkan keyakinan orang yang hendak bertaqlid terjadi *ta'ârudl* (kontradiksi) antara dua mujtahid, salah satu unggul dalam aspek keilmuannya, dan yang lain unggul dalam aspek *wira'i*-nya (kehati-hatian mengambil hukum), maka dalam hal ini terdapat tiga pendapat,

1. Pendapat terpilih, mujtahid yang unggul dalam aspek keilmuan harus didahulukan, karena surplus keilmuan mempengaruhi kualitas ijtihad.
2. Pendapat kedua, mujtahid yang unggul dalam aspek *wira'i*-nya harus didahulukan, karena surplus sifat *wara'* mempengaruhi kemantapan dalam hasil ijtihad.
3. Pendapat ketiga, keduanya sederajat, karena masing-masing memiliki sisi keunggulan. Sehingga *muqallid* dapat memilih untuk bertaqlid pada salah satu dari keduanya[22].

[22] *Ibid,* hal. 555

وَتَقْلِيْدُ الْمَيِّتِ وَاسْتِفْتَاءِ مَنْ عُرِفَتْ أَهْلِيَّتُهُ أَوْ ظُنَّتْ وَلَوْ قَاضِيًا فَإِنْ جَهِلَتْ فَالْمُخْتَارُ الْاِكْتِفَاءُ بِاسْتِفَاضَةِ عِلْمِهِ وَبِظُهُوْرِ عَدَالَتِهِ	(Menurut pendapat terpilih) boleh bertaqlid pada mujtahid yang telah meninggal. Dan boleh meminta fatwa (*istifta'*) pada mujtahid yang diketahui atau diduga membidangi fatwa, meskipun orang tersebut adalah *qadli*. Apabila kemampuannya tidak diketahui, maka menurut pendapat terpilih, cukup dengan melihat kemasyhuran keilmuannya dan sifat adil lahiriyahnya.
وَلِلْعَامِيْ سُؤَالِهِ عَنْ مَأْخَذِهِ اسْتِرْشَادًا ثُمَّ عَلَيْهِ بَيَانُهُ إِنْ لَمْ يَخْفَ	Dan bagi orang awam boleh bertanya tentang dasar pengambilan *mufti* (pemberi fatwa) dalam rangka meminta petunjuk. Kemudian wajib bagi *mufti* menjelaskannya, apabila tidak rumit.

TAQLID PADA MUJTAHID YANG SUDAH MENINGGAL

Fenomena tidak tersisanya ulama yang memiliki kompetensi sebagai mujtahid, memantik perdebatan terkait boleh tidaknya ber-*taqlid* pada mujtahid yang telah meninggal dunia?

1. Pendapat terpilih, diperbolehkan secara mutlak. Karena pendapat para mujtahid akan tetap abadi. Sebagaimana Imam Asy-Syafi'i berkata, *"Madzhab-madzhab tidak akan mati bersama kematian pemiliknya"*. Dan seandainya hal tersebut terlarang, maka akan mengakibatkan rusaknya tatanan umat dan membahayakan mereka.
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan secara mutlak. Karena pendapat mujtahid yang telah meninggal tidak abadi. Dengan bukti, keabsahan ijma' pasca meninggalnya mujtahid yang berbeda pendapat. Seandainya eksistensi pendapat mujtahid yang sudah meninggal masih diakui, tentunya ijma' tidak akan terealisasi, seperti saat ia masih hidup. Namun alasan ini disangkal, bahwa justru kehujahan ijma' berlaku efektif pasca meninggalnya para pelaku ijma.
3. Pendapat ketiga, diperbolehkan, jika tidak ada mujtahid yang masih hidup, karena adanya kebutuhan yang sangat mendesak. Jika masih ada mujtahid yang masih hidup, maka bertaqlid kepada mujtahid yang telah meninggal tidak diperbolehkan[23].

ISTIFTÂ' KEPADA ORANG YANG AHLI

Istiftâ' adalah permohonan fatwa yang dilakukan oleh seorang awam pada seorang mufti. Menurut pendapat terpilih, meminta fatwa

[23] *Ibid*, hal. 556

boleh dilakukan pada orang yang diyakini atau diduga berkapasitas ijtihad. Keyakinan ini bisa didapatkan dengan sebab dia dikenal luas memiliki keilmuan dan *'adâlah* (integritas moral). Sedangkan dugaan tentang hal ini bisa didapatkan dengan sebab aktivitasnya dalam memberi fatwa dan orang-orang banyak yang meminta fatwa kepadanya. Kriteria di atas berlaku umum, baik orang yang dimintai fatwa seorang *qadli*, ataupun bukan. Pendapat lain menyatakan bahwa *qadli* tidak boleh berfatwa dalam urusan *mua'amalah* dan *munakahah*, dan boleh dalam urusan *ubudiyah*. Karena, urusan *mu'amalah* telah dicukupkan dengan vonis putusan dari qadli.

Istifta' atau permohonan fatwa tidak boleh diarahkan pada orang yang tidak diketahui kapasitas keilmuan dan *'adâlah*-nya. Karena hukum secara hukum asal sifat keilmuan dan *'adâlah* tidak ada pada orang tersebut.

Kemudian terkait dua kriteria mufti, yakni kriteria keilmuan dan kriteria *'âdalah* (integritas moral dan kepribadian), haruskah seorang *mustafti* meneliti keberadaannya pada diri seorang mufti?

1. Pendapat terpilih, cukup dengan kemasyhuran keilmuannya dan sifat *âdalah* yang nampak secara lahiriyah. Tidak wajib meneliti keilmuan dan *'âdalah*-nya. Pendapat ini adalah versi yang dinukil Imam An-Nawawi dalam Ar-Raudhah dari Ashhab as-Syafi'iy, bertolak belakang dengan versi yang dishahihkan pengarang Jam'u Al-Jawami'.
2. Pendapat kedua, wajib meneliti meneliti keilmuan dan *'âdalah*-nya, dengan cara bertanya pada orang lain tentang keduanya. Berpijak pada pendapat ini, maka mengenai kuota pemberi informasi, ulama berbeda pendapat;
    a) Pendapat *ashab,* cukup dengan *khabar wahid* (satu orang yang adil) tentang keilmuan dan *'âdalah*-nya.
    b) Pendapat kedua, harus informasi dari dua orang yang adil[24].

HAK ORANG AWAM BERTANYA PADA MUFTI

Selanjutnya, orang awam boleh bertanya tentang dasar pengambilan hukum yang difatwakan *mufti,* sebagai bahan penambah kemantapan bagi dirinya, bukan dalam rangka mempersulit. Kemudian *mufti* sunnah menjelaskannya, jika tidak dianggap rumit. Jika dinilai rumit bagi orang awam tersebut, dalam arti terbatas pemahamannya, maka tidak perlu menjelaskannya, demi menjaga hati orang awam tersebut dari

[24] *Ibid*

kepayahan atas sesuatu yang tidak berfaidah. Dan bagi *mufti* dapat beralasan bahwa dasar pengambilan hukum yang difatwakannya rumit bagi orang awam tersebut[25].

مَسْأَلَةٌ: الأَصَحُّ أَنَّهُ يَجُوْزُ لِمُقَلِّدٍ قَادِرٍ عَلَى التَّرْجِيْحِ الْإِفْتَاءُ بِمَذْهَبِ إِمَامِهِ	**Permasalahan**: menurut pendapat *ashab,* bagi *muqallid* yang mampu melakukan *tarjih,* boleh berfatwa (*iftâ'*) dengan berdasar madzhab imam mujtahidnya.
وَأَنَّهُ يَجُوْزُ خُلُوُّ الزَّمَانِ عَنْ مُجْتَهِدٍ وَأَنَّهُ يَقَعُ	(Dan menurut *ashab*) kekosongan suatu masa dari mujtahid boleh (secara akal). Dan hal tersebut terjadi.

FATWA *MUQALLID*

Derajat mujtahid di bawah mujtahid *muthlaq* adalah mujtahid madzhab. Yaitu mujtahid yang mampu men-*takhrîj* (mengembangkan) ragam hukum berdasarkan *nash* imamnya dalam berbagai masalah baru. Dalam hal ini ulama sepakat memperbolehkan berfatwa, sebagaimana disampaikan Imam Az-Zarkasyi, Al-Barmawi dan selain keduanya, mengikuti pengarang Jam'u Al-Jawami' dalam Syarh Al-Mukhtashar[26].

Di bawah mujtahid madzhab adalah mujtahid fatwa, yaitu sosok ulama yang luas pengetahuannya tentang madzhab imamnya, sehingga mampu melakukan *tarjih* di antara beberapa pendapat. Namun belum mampu men-*takhrîj* (mengembangkan) ragam hukum berdasarkan *nash* imamnya dalam berbagai masalah baru.

Dalam pembahasan kali ini mujtahid fatwa dibahasakan dengan *muqallid* yang mampu melakukan *tarjih* di antara beberapa pendapat. Kemudian diperdebatkan, apakah *muqallid* dengan kemampuan semacam ini boleh berfatwa?.

1. Pendapat *ashab*, boleh berfatwa dengan madzhab imamnya secara mutlak, baik di saat mujtahid *muthlaq* dan mujtahid madzhab ada, atau tidak ada. Karena hal tersebut telah terjadi di setiap masa secara berulang-ulang tanpa diingkari oleh siapapun.
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan berfatwa. Karena tidak adanya sifat ijtihad mutlak dan kemampuan men-*takhrîj* (mengembangkan) ragam hukum berdasarkan *nash* imamnya dalam masalah baru.

[25] *Ibid*

[26] Pendapat ini adalah versi *muttajah*. Berbeda dengan kesimpulan dari statemen Imam Al-Amidi, bahwa silang pendapat terjadi dalam mujtahid madzhab. Hal ini akan berimplikasi tidak bolehnya berfatwa bagi mujtahid fatwa. Hal ini sangat jauh dari kebenaran, bertentangan dengan statemen Imam An-Nawawi dalam Al-Majmu'. Ibid, hal. 557

3. Pendapat ketiga, boleh berfatwa ketika tidak adanya mujtahid *muthlaq* atau mujtahid yang mampu men-*takhrîj* (mengembangkan) ragam hukum seperti di atas. Karena adanya kebutuhan akan fatwa hukum.
4. Pendapat keempat, boleh berfatwa meskipun tidak memiliki kemampuan sebagai ahli *tarjîh*. Karena pada hakikatnya, *muqallid* ini hanya berstatus *naqil* (penukil) atas hukum yang difatwakan dari imamnya, meskipun ia tidak secara eksplisit (jelas) mengatakan penukilannya. Model inilah yang terjadi pada masa-masa akhir[27].

MASA KEKOSONGAN MUJTAHID

Ijtihad adalah sebuah keniscayaan, karena akan muncul permasalahan-permasalahan yang semakin kompleks dihadapi oleh manusia di kehidupan ini yang membutuhkan solusi hukum dari hasil pemikiran ijtihad. Jika demikian, mungkinkah terjadi kekosongan suatu masa dari mujtahid mutlak[28]? Ada tiga pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat *ashah*, secara akal diperbolehkan.
2. Pendapat kedua, secara akal tidak boleh secara mutlak, baik zaman telah mendekati kiamat atau belum.
3. Pendapat ketiga, secara akal diperbolehkan, manakala zaman mendekati musnah dan berubah tidak beraturan, ditandai dengan datangnya tanda-tanda besar kiamat, seperti munculnya matahari dari arah barat.

Selanjutnya, berpijak pendapat *ashah,* mengenai terjadi tidaknya kekosongan masa dari mujtahid, ulama berselisih pendapat;

1. Pendapat *ashah,* hal itu terjadi. Berdasar beberapa hadits berikut;

إِنَّ اللهَ لَايَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالاً فَسُئِلُوْا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوْا وَأَضَلُّوا (متفق عليه)

Sesungguhnya Allah tidak mencabut ilmu begitu saja, yang dicabut-Nya dari para hamba. Akan tetapi Allah mencabut ilmu dengan mencabut (mewafatkan) para ulama', hingga tatkala Dia tidak menyisakan seorang pun ulama' maka manusia

[27] *Ibid,* hal. 557

[28] Mujtahid yang dimaksud di sini adalah mujtahid muthlaq, sebagaimana yang seharusnya dipahami tatkala diungkapkan tanpa ada batasan (*qayyid*). Namun, menurut Ash-Shafiy al-Hindiy, pembahasan ini juga terkait dengan selain mujtahid *muthlaq*. Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 439.

mengambil orang-orang bodoh sebagai pemimpin. Mereka ditanyai kemudian berfatwa tanpa ilmu. Mereka sesat dan menyesatkan. (HR. Bukhari dan Muslim)

إِنَّ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ أَيَّامًا يُرْفَعُ فِيهَا الْعِلْمُ وَيُتْرَكُ فِيهَا الْجَهْلُ(متفق عليه)

Sesungguhnya menjelang kiamat ada hari-hari di mana ilmu diangkat (dihilangkan), dan kebodohan disisakan (HR. Muslim)

أَنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيَثْبُتَ الْجَهْلُ(متفق عليه)

Sesungguhnya sebagian dari tanda-tanda kiamat adalah dihilangkannya ilmu dan tetapnya kebodohan. (HR. Bukhari)

2. Pendapat kedua, hal itu tidak terjadi. Berdasar dalil hadis berikut:

   لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ (متفق عليه)

   Tidak henti-hentinya umat ini menampakkan kebenaran, hingga datang perintah Allah (yakni hari kiamat). (HR. Bukhari dan Muslim)

   Imam Bukhari berkata; "Mereka adalah ahli ilmu"[29].

وَأَنَّهُ لَوْ أَفْتَى مُجْتَهِدٌ عَامِيًا فِيْ حَادِثَةٍ فَلَهُ الرُّجُوْعُ عَنْهُ فِيْهَا إِنْ لَمْ يَعْمَلْ وَثَمَّ مُفْتٍ آخَرُ

(Menurut versi *ashah*) apabila seorang mujtahid berfatwa pada orang awam dalam sebuah kasus, maka dia (orang awam) boleh mencabut kesediaannya beramal dalam kasus tersebut, apabila dia belum mengamalkan, dan di sana ada mufti lainnya.

MENGAMALKAN FATWA *MUFTI* BAGI *MUSTAFTI*

Secara umum, tatkala seorang awam meminta fatwa pada seorang mujtahid (mufti), maka konsekwensinya adalah bahwa pemohon fatwa harus mengikuti dan mengamalkan fatwa tersebut. Namun dalam keadaan tertentu bagi orang awam diberi hak mencabut kesediaannya mengamalkan fatwa tersebut. Berikut rincian dan silang pendapat yang terjadi.

1. Pendapat *ashah,* orang awam boleh mencabut kesediaannya untuk mengamalkan fatwa seorang mufti dalam sebuah kasus, dan meminta fatwa pada mufti lain. Dengan syarat, ia belum mengamalkannya dan ditemukan mufti lainnya.
2. Pendapat kedua, orang awam wajib mengamalkan fatwa dengan sebab fatwa telah dikeluarkan. Artinya, tidak diperkenankan baginya mencabut kesediaannya untuk mengamalkan fatwa tersebut dan meminta fatwa pada mujtahid lain. Karena kedudukan fatwa bagi

[29] *Ibid,* hal. 558

orang awam setara dengan kedudukan sebuah dalil bagi seorang mujtahid.

3. Pendapat ketiga, orang awam wajib mengamalkan fatwa sejak ia mulai menerapkan pengamalannya. Jika ia belum memulai pengamalan, maka ia tidak wajib mengamalkannya.
4. Pendapat keempat, orang awam wajib mengamalkan fatwa jika ia membuat komitmen kesanggupan untuk mengamalkan.
5. Pendapat kelima, orang awam wajib mengamalkan fatwa jika hatinya yakin kebenaran fatwa tersebut[30].

وَأَنَّهُ يَلْزَمُ الْمُقَلِّدَ الْتِزَامُ مَذْهَبٍ مُعَيَّنٍ يَعْتَقِدُهُ أَرْجَحَ أَوْ مُسَاوِيًا وَالْأَوْلَى السَّعْيُ فِيْ اعْتِقَادِهِ أَرْجَحَ وَأَنَّ لَهُ الْخُرُوْجَ عَنْهُ	(Menurut versi *ashah*) bagi *muqallid* wajib menganut madzhab tertentu yang diyakininya lebih unggul atau setara. Dan (jika setara) sebaiknya mengupayakan agar meyakininya sebagai madzhab yang lebih unggul. Kemudian (versi *ashah*) bagi *muqallid* boleh keluar dari madzhab yang telah dianutnya.
وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ تَتَبُّعُ الرُّخَصِ	Dan (versi *ashah*) terlarang memilih pendapat-pendapat yang ringan.

TENTANG BERMADZHAB

Orang awam dan orang alim yang kapasitasnya belum mencapai tingkatan ijtihad, wajibkah mereka berkomitmen untuk menganut madzhab tertentu, dalam arti mereka hanya mengambil madzhab tertentu dalam berbagai permasalahan hukum yang dialaminya?

1. Pendapat *ashahh*, wajib menganut madzhab tertentu yang diyakininya lebih unggul atau setara, meskipun kenyataannya madzhab tersebut *marjûh*, sebagaimana pendapat terpilih dalam pembahasan terdahulu. Kemudian jika diyakini setara, sebaiknya *muqallid* mengupayakan agar dapat meyakininya sebagai madzhab yang paling unggul.
2. Pendapat kedua, tidak wajib menganut madzhab tertentu. Mereka boleh mengambil pendapat dari madzhab mana saja yang disukai dalam sebuah permasalahan yang dihadapinya. Satu waktu mengambil pendapat madzhab A, dan saat yang lain mengambil pendapat madzhab B, demikian seterusnya. Imam An-Nawawi mengatakan bahwa paparan ini adalah pendapat *ash-hâb* as-Syafi'i. Dan pendapat yang sesuai dengan dalil, adalah pendapat kedua ini[31].

[30] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 559

[31] Selama tidak diikuti *tatabbu' ar-rukhash* (sengaja mencari keringanan-keringanan).

Selanjutnya, berpijak pada pendapat wajibnya menganut salah satu madzhab, bolehkah seorang penganut madzhab keluar dari madzhab yang dianutnya?

1. Pendapat *ashab,* boleh keluar dari madzhab yang telah dianutnya, dalam perkara yang belum diamalkan. Karena menganut sesuatu yang tidak wajib, tidak menjadikannya menetapkan kewajiban.
2. Pendapat kedua, tidak boleh keluar dari madzhab yang telah dianutnya. Karena ia telah menganut suatu madzhab, maka wajib untuk konsisten, meskipun menganut madzhab tersebut sejak awal tidaklah wajib.
3. Pendapat ketiga, tidak boleh keluar dari madzhab dalam sebagian masalah, dan boleh keluar dalam sebagian masalah. Pendapat ini sebagai jalan tengah di antara dua pendapat terdahulu[32].

HUKUM *TATABBU' AR-RUKHASH*

Tatabbu' ar-rukhash adalah mengambil beberapa pendapat yang paling ringan dari masing-masing madzhab terkait permasalahan yang dihadapi seorang *muqallid.* Mengenai boleh tidaknya, ulama berbeda pendapat.

1. Pendapat *ashab,* praktik *tatabbu' ar-rukhash* terlarang, artinya haram dan termasuk dosa besar. Baik *muqallid* yang berkomitmen pada satu madzhab maupun yang tidak. Sehingga dapat dipahami, bahwa hukum bolehnya keluar madzhab dalam pembahasan di atas dibatasi selama tidak menyebabkan terjadinya praktek *tatabbu' ar-rukhash.*
2. Pendapat kedua, praktik *tatabbu' ar-rukhash* boleh dilakukan, sehingga pelakunya tidak dianggap *fasiq*, sebagaimana diriwayatkan Imam An-Nawawi dalam *Ar-Raudlah*-nya. Hal ini berpijak pada pendapat yang tidak mewajibkan menganut madzhab tertentu[33].

مَسْأَلَةٌ: اَلْمُخْتَارُ أَنَّهُ يَمْتَنِعُ التَّقْلِيْدُ فِيْ أُصُوْلِ الدِّيْنِ وَيَصِحُّ بِجَزْمٍ

Permasalahan: menurut pendapat terpilih, bahwa *taqlid* dalam ushuluddîn (permasalahan pokok-pokok agama) terlarang. Dan *taqlid* dalam hal tersebut sah, apabila disertai dengan kemantapan keyakinan.

TAQLID DALAM PERMASALAHAN USHULUDDIN

Ushuluddin atau pokok-pokok agama adalah permasalahan-permasalahan terkait dengan akidah dan keyakinan, seperti barunya alam,

---

32 *Ibid,* hal. 560.

33 *Ibid,* hal. 561 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 500.

wujudnya Pencipta, sifat-sifat wajib Tuhan, sifat-sifat mustahil-Nya, terutusnya para rasul, keadaan hari berbangkit, dan permasalahan-permasalahan lainnya, sebagaimana akan dipaparkan kemudian. Ilmu tentang *ushuluddin* oleh sebagian orang disebut dengan ilmu kalam, karena awal mula permasalahan yang mengemuka adalah perdebatan seputar sifat kalam bagi Allah SWT.

Selanjutnya, terkait pembahasan *taqlid*, bolehkah *taqlid* dilakukan dalam permasalahan *ushuluddin*? terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama'.

1. Pendapat terpilih, *taqlid* dalam permasalahan ushuluddin adalah terlarang. Dan melakukan *nadhar* (olah pikir) wajib hukumnya. Karena yang dicari dalam masalah ini adalah keyakinan. Allah SWT berifrman:

   فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ (محمد: ١٩)

   Maka yakinilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Tuhan selain Allah

   Allah SWT memerintahkan Rasul-Nya untuk meyakini, atau mengupayakan terwujudnya sebuah keyakinan bahwa Tidak ada Tuhan selain Allah SWT. Dan Rasulullah telah melakukan upaya pencapaian keyakinan itu. Sedang kita umatnya diperintahkan untuk mengikuti beliau. Allah SWT berfirman:

   وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (الأعراف : ١٥٨)

   Dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk (QS. Al-A'raf : 158)

   Al-Qur'an Surat Muhammad: 19 di atas memerintahkan pencapaian keyakinan dalam permasalahan *wahdaniyyah* (keesaan Allah). Dan permasalahan tentang akidah lainnya diqiyaskan.
2. Pendapat kedua, taqlid dalam permasalahan ushuluddin diperbolehkan. Dan tidak harus melakukan olah pikir (*nadhar*), menganggap cukup dengan keyakinan yang mantap. Karena Rasulullah SAW. menganggap cukup iman dari orang-orang Arab badui (suku pedalaman) dengan hanya berucap dua kalimat syahadat yang menjelaskan keyakinan mantap, padahal mereka bukanlah orang-orang yang ahli dalam bernalar dan berolah pikir (*nadhar*). Dan, permasalahan selain iman diqiyaskan.
3. Pendapat ketiga, bahwa *taqlid* dalam permasalahan *ushuluddin* adalah wajib; sehingga bernalar (*nadhar*) dalam masalah *ushuluddin* ini hukumnya haram, karena *nadhar* dianggap berpengaruh dalam menjerumuskan seseorang ke dalam *syubhat* (keraguan akidah) dan

jalan kesesatan, sebab berbeda-bedanya kekuatan nalar dan olah pikir.

Argumentasi dari dua pendapat terakhir disanggah, bahwa tidak benar jika orang-orang Arab badui bukanlah ahli *nadhar*, karena sebenarnya yang dipersyaratkan hanyalah *nadhar* versi orang awam. Sebagaimana dialog Al-Ushmu'iy dengan sebagian orang badui, "Dengan apa engkau mengetahui Tuhanmu?" Si badui menjawab, "Kotoran unta menunjukkan adanya unta, dan jejak kaki menunjukkan adanya orang yang lewat, maka langit yang penuh bintang, dan bumi yang terhampar, tidakkah menunjukkan atas adanya Tuhan Sang Maha Pengasih dan Maha Mengetahui?" Adapun *nadhar* versi ulama' *mutakallimin* yang berupa perumusan dalil dan penjabarannya, langkah antisipasi keraguan dan *syubhat* dalam masalah akidah, maka hukumnya adalah fardlu kifayah bagi orang yang mampu melakukannya, dan cukuplah hanya sebagian dari mereka yang menekuninya. Selain dari mereka, yakni orang-orang awam yang dengan melakukan pembahasan ilmu kalam secara mendalam akan menjerumuskan mereka ke jurang keraguan dan kesesatan, maka haram bagi mereka melakukan aktivitas *nadhar* seperti yang dilakukan para ulama' *mutakallimin*. Pada konteks inilah larangan menekuni ilmu kalam dari Imam As-Syafi'i dan beberapa ulama salaf lainnya diarahkan[34].

KEABSAHAN IMAN *MUQALLID*

Mengikuti versi manapun dari beberapa pendapat di atas, menurut pendapat terpilih, *taqlid* dalam permasalahan *ushuluddin* dianggap sah, manakala disertai kemantapan. Sehingga keimanan seorang *muqallid* dianggap sah. Meskipun dianggap berdosa, sebab meninggalkan olah pikir (*nadhar*), menurut pendapat pertama.

Pendapat kedua, *taqlid* dalam permasalahan *ushuluddin* dianggap tidak sah, meskipun disertai kemantapan. Keimanan seorang haus melalui proses *nadhar*.

Sedangkan *taqlid* tanpa disertai kemantapan, dan berpeluang mengalami keraguan dan persangkaan, ulama sepakat menyatakan tidak sah. Karena iman belum dapat terwujud, manakala keraguan meskipun kecil masih ada[35].

---

[34] *Ibid,* hal. 562
[35] *Ibid*

فَلْيَجْزِمْ عَقِدَهُ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَلَهُ مُحْدِثٌ وَهُوَ اللهُ الْوَاحِدُ	Hendaklah mukallaf memantapkan simpul keyakinannya, bahwa *alam* adalah baru, dan ada penciptanya, yaitu Allah Yang Maha Esa.
وَالْوَاحِدُ الذِيْ لَا يَنْقَسِمُ أَوْ لَا يُشَبَّهُ بِوَجْهٍ	Esa adalah sesuatu yang tidak dapat terbagi sama sekali, atau tidak diserupai dari aspek apapun.

ALAM ADALAH BARU DAN MEMILIKI PENCIPTA

Alam adalah segala sesuatu selain Allah. Disebut "alam" tercetak dari akar kata *'alâmah*, yakni "tanda", karena alam menjadi pertanda atas wujud penciptanya.

Hendaklah seorang *mukallaf* memantapkan simpul keyakinannya, bahwa alam adalah baru, diwujudkan dari tiada. Karena alam berubah, sebagaimana kita saksikan. Dan setiap yang berubah adalah baru, karena diwujudkan setelah tiada.

Dan hendaklah *mukallaf* memantapkan keyakinannya, bahwa alam ada penciptanya, karena merupakan keniscayaan bahwa sesuatu yang tercipta pasti ada penciptanya. Dan penciptanya adalah Tuhan Yang Maha Esa. Karena seandainya secara akal boleh terjadi adanya dua tuhan, maka pastilah secara akal boleh juga terjadi salah satu tuhan menghendaki sesuatu, tuhan yang lain menghendaki kebalikan tunggal dari sesuatu itu. Semisal, dua tuhan, A dan B, tuhan A menghendaki bergeraknya Zaid, tuhan B menghendaki diamnya Zaid. Maka mustahil kedua kehendak itu terwujud, mustahil pula kedua kehendak itu tidak terwujud. Karena antara bergerak dan diam adalah dua hal yang mustahil berkumpul, mustahil pula keduanya tiada. Maka tak ada lagi pilihan kecuali terjadinya salah satu kehendak. Dan yang kehendaknya terwujud itulah Tuhan yang sebenarnya, bukan tuhan yang kehendaknya tidak terwujud, karena ia lemah. Karenanya, Tuhan hanyalah satu.

Nalar berpikir sebagaimana paparan di atas senada dengan firman Allah:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا (الأنبياء : ٢٢)

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. (QS. Al-Anbiya': 22)

ALLAH SWT MAHA ESA

Disimpulkan di atas bahwa Allah SWT Maha Esa (*wahid*). Selanjutnya, *'wâhid'* didefinisikan sebagai sesuatu yang tidak terbagi sama

sekali, atau tidak serupa sama sekali. Karena sesuatu yang bisa terbagi, bisa bertambah dan berkurang.

Maksud dari 'tidak serupa sama sekali' adalah tidak menyerupai sesuatu dan tidak diserupai sesuatu, hingga dalam wujudnya.

Wahdah (satu) disebut untuk Allah *ta'âla* dari tiga sisi:

1. Dengan makna 'meniadakan banyak'
2. Dengan makna 'meniadakan sesuatu yang sepadan dalam dzat dan sifat-Nya'
3. Dengan makna 'sendirian dalam mencipta, mewujudkan dan mengatur'[36].

وَاللهُ تَعَالَى قَدِيْمٌ حَقِيْقَتُهُ مُخَالَفَةٌ لِسَائِرِ الْحَقَائِقِ قَالَ الْمُحَقِّقُوْنَ لَيْسَتْ مَعْلُوْمَةً الآنَ وَالْمُخْتَارُ وَلَا مُمْكِنَةٌ فِي الْآخِرَةِ	Allah *ta'âla* itu *qadîm* (Maha Dahulu). Hakikat (esensi) Allah berbeda dengan segala bentuk hakikat. Berkata para ulama' *muhaqqiq*, bahwa hakikat Allah tidak dapat diketahui sekarang. Dan menurut pendapat terpilih, juga tidak mungkin diketahui di akhirat.

ALLAH SWT *QADIM*

Kemudian, Allah *ta'âla* itu *qadîm*, Maha Dahulu. Yakni yang tidak ada permulaan bagi wujud-Nya. Karena andaikan Allah itu baru, pastilah butuh pada pencipta, dan penciptanya juga butuh pencipta, hingga akhirnya terjadi *tasalsul* (rentetan tak berujung). *Tasalsul* adalah *muhal* (tidak bisa diterima akal), maka perkara yang mengakibatkan *muhal* juga ditetapkan *muhal.*

Hakikat (Dzat) Allah SWT berbeda total dari semua aspek dengan hakikat perkara-perkara lainnya. Ulama' *muhaqqiqin* menyatakan, hakikat Allah SWT tidak diketahui oleh manusia di dunia.

Berbeda halnya dengan pendapat banyak ulama' *mutakallimin*, mereka menyatakan bahwa hakikat Allah SWT dapat diketahui oleh manusia di dunia, karena mereka dibebani kewajiban untuk mengetahui keesaan Allah SWT. Dan pengetahuan akan keesaan-Nya bergantung pada pengetahuan akan hakikat-Nya. Alasan ini disanggah, tidak benar bahwa mengetahui keesaan-Nya bergantung pada mengetahui hakikat-Nya. Akan tetapi mengetahui keesaan Allah SWT hanya bergantung pada salah satu aspek pengetahuan akan hakikat Allah SWT, yakni aspek sifat-sifat-Nya. Seperti jawaban Nabi Musa *'alaihissalam* atas pertanyaan Fir'aun, sebagaimana dikisahkan Allah Al-Qur'an:

[36] *Ibid,* hal. 563 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 511.

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (الشعراء: ٢٣-٢٤)

Fir'aun bertanya: "Siapa Tuhan semesta alam itu?" Musa menjawab: "Tuhan Pencipta langit dan bumi dan apa-apa yang di antara keduanya. (Itulah Tuhanmu), jika kamu sekalian (orang-orang) mempercayai-Nya". (QS. Asy-Syu'ara': 23-24)

Kemudian, berpijak pada pendapat pertama, para ulama' *muhaqqiqin* berbeda pendapat, mungkinkah mengetahui hakikat Allah SWT di akhirat?

1. Pendapat terpilih, menyatakan tidak mungkin mengetahui hakikat Allah SWT di akhirat.
2. Pendapat lain, menyatakan hal tersebut memungkinkan, karena Allah SWT dapat dilihat kelak di akhirat, sebagaimana dalam pembahasan selanjutnya.
   Alasan ini disangkal oleh pendapat pertama, bahwa melihat Allah SWT tidak menyimpulkan hakikat-Nya[37].

لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جَوْهَرٍ وَلَا عَرَضٍ لَمْ يَزَلْ وَحْدَهُ وَلَا مَكَانَ وَلَا زَمَانَ	Allah bukan *jisim* (materi), bukan *jauhar* (atom), bukan *'aradl* (sifat). Allah senantiasa Esa, tidak terikat dimensi ruang dan waktu.

ALLAH SWT BUKAN MATERI, BUKAN ATOM

Allah SWT bukan *jisim* (materi), bukan *jauhar* (atom), bukan pula *'aradl.* Karena Allah SWT tersucikan dari baru, sedangkan *jisim*, *jauhar*, dan *'aradl* adalah baru. Karena *jauhar*, *jisim* dan *'aradl* adalah pembagian dari alam. Karena alam itu adakalanya berdiri sendiri, atau berdiri dengan yang lain. Bagian kedua (berdiri dengan yang lain) adalah *'aradl.* Sedangkan bagian pertama (yang berdiri sendiri) yang disebut *'ain* dan menjadi tempat bagi *'aradl,* adakalanya tersusun, yakni *jisim*, dan adakalanya tidak tersusun, yakni *jauhar*, terkadang disebut dengan *jauhar fard* (atom tak terbagi).

Allah senantiasa Esa, tidak terikat dimensi ruang dan waktu. Yakni, bahwa Allah ada dengan sendiriNya sebelum adanya ruang dan waktu[38].

[37] *Ibid,* hal. 563-564
[38] *Ibid,* hal. 564

ثُمَّ أَحْدَثَ هَذَا الْعَالَمَ بِلَا احْتِيَاجٍ وَلَوْ شَاءَ مَا أَحْدَثَهُ لَمْ يَحْدُثْ بِهِ فِيْ ذَاتِهِ حَادِثٌ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيْدُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	Kemudian Allah SWT menciptakan alam ini tanpa membutuhkannya. Andai Dia menghendaki, maka tidak akan diciptakan alam. Penciptaan Allah SWT tidak memunculkan sesuatu yang baru pada dzat-Nya. Allah Maha Berbuat terhadap apa yang dikehendaki-Nya. Tidak ada sesuatu yang seperti Allah SWT.
الْقَدَرُ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ مِنْهُ عِلْمُهُ شَامِلٌ لِكُلِّ مَعْلُوْمٍ وَقُدْرَتُهُ لِكُلِّ مَقْدُوْرٍ مَا عَلِمَ أَنَّهُ يُوْجَدُ أَرَادَهُ وَمَا لَا فَلَا، بَقَاؤُهُ غَيْرُ مُتَنَاهٍ	*Qadar*, baik dan buruknya adalah dari Allah SWT. Pengetahuan Allah SWT mencakup segala sesuatu yang dapat diketahui. Kekuasaan Allah SWT mencakup ke segala sesuatu yang dapat dikuasai. Apa yang Allah SWT ketahui akan wujud, berarti Allah menghendakinya. Apa yang Dia ketahui tidak wujud, berarti Dia tidak menghendakinya. Kekekalan Allah SWT tidak pernah berakhir.

MENCIPTAKAN TANPA MEMBUTUHKAN

Allah SWT menciptakan alam ini, yang sebagian dapat disaksikan, seperti langit dan bumi serta semua perkara di dalamnya dan di antara keduanya, tanpa membutuhkannya. Kerena butuh adalah kekurangan, dan Allah SWT disucikan dari sifat semacam itu. Andai Dia menghendaki, Allah SWT tidak akan menciptakan alam. Karena Allah SWT berbuat dengan kehendak-Nya, bukan dengan dzat-Nya (harus berbuat seperti statemen ahli filsafat). Allah SWT berfirman;

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (القصص : ٦٨)

Dan Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya.

Penciptaan Allah SWT tidak memunculkan sifat yang baru pada dzat-Nya, seperti kesulitan atau kepayahan. Dan Allah SWT tidak seperti makhluk, yang menjadi tempat dari sifat baru, keadaan dari sifat baru dan berbaur dengan sifat baru. Seperti firman Allah SWT:

إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (هود : ١٠٧)

Allah Maha Berbuat terhadap apa yang dikehendaki-Nya

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (الشورى : ١١)

"Tiada sesuatu yang menyerupai allah"

QADAR, ILMU, DAN *QUDRAH*

Qadar atau sesuatu yang terjadi pada hamba yang telah ditentukan Allah SWT sejak *azaliy*, baik dan buruknya adalah dari Allah SWT, yakni diciptakan dan dikehendaki oleh-Nya[39]. Allah SWT berfirman:

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصافات : ٩٦)

Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian lakukan. (Ash-Shaffat :96)

Pengetahuan (*'ilmu*) Allah SWT mencakup segala sesuatu yang layak diketahui, baik berupa sesuatu yang mungkin, atau sesuatu yang mustahil, berbentuk *juz'iyyat* (hal-hal terperinci) maupun *kulliyyat* (hal-hal global).

وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق : ١٢)

"Dan sesungguhnya Allah, ilmu-Nya meliputi segala sesuatu"

Kekuasaan (*qudrah*) Allah SWT meliputi segala sesuatu yang layak dikuasai. Yakni, bahwa kekuasaan Allah SWT mencakup segala hal yang mungkin (*mumkinât*), bukan hal-hal yang mustahil dan yang wajib. Maka sesuatu yang mustahil dan yang wajib tidak termasuk dalam cakupan kekuasaan Allah SWT, bukan karena keterbatasan-Nya, akan tetapi karena hal mustahil tidak mungkin terwujud. Begitu pula hal wajib, tidak mungkin dikaitkan dengan sifat *qudrah* karena akan berkonsekwensi pada *tahshîlul hâshil* (menghasilkan sesuatu yang telah hasil), yang merupakan sebuah kemustahilan. Karenanya, hal-hal mustahil dan hal-hal yang wajib tidak layak untuk menjadi obyek keterkaitan sifat *qudrah* Allah SWT[40].

HUBUNGAN *IRÂDAH - 'ILMU* DAN TENTANG *BAQA'*

Selanjutnya, sesuatu yang Allah SWT ketahui semenjak *azali* akan wujud, berarti Allah SWT menghendaki wujudnya. Meskipun sesuatu tersebut terlarang atau tidak boleh dilakukan secara syara'. Dan

---

[39] Sebuah perbuatan dinilai buruk hanyalah jika dilihat dari sisi upaya kita. Adapun jika dipandang dari sisi penciptaan Allah terhadap perbuatan tersebut, maka hal itu adalah baik. Maka apapun yang keluar dari Allah adalah anugerah dan keadilan atas hamba-hamba-Nya. Dengan demikian, sebuah perbuatan dilihat dari dua sisi, dari sisi diputuskan Allah, dan dari sisi diupayakan oleh hamba. Maka seorang hamba wajib untuk rela terhadap ketentuan Allah dari sisi pertama, bukan dari sisi kedua. Karenanya, ada ungkapan, "wajib beriman pada qadar, tetapi tidak boleh dijadikan sebagai dalih". *Ibid,* hal. 565 dan Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 453.

[40] Tidak satupun ulama yang berbeda pandangan dengan hal ini kecuali Ibnu Hazm. Ia menyatakan bahwa Allah SWT mampu untuk mengambil anak, karena menurutnya, jika tidak mampu, pastilah Allah SWT lemah. Pernyataan Ibnu Hazm ini disanggah, bahwa keberadaan anak bagi Allah SWT adalah sesuatu yang mustahil, sedangkan hal yang mustahil tidak masuk dalam cakupan sifat *qudrah*.

sebaliknya, sesuatu yang Dia ketahui tidak wujud, berarti Dia tidak menghendaki wujudnya. Jadi, menurut kita, sifat *irâdah* mengikut pada sifat *'ilmu* (bukan pada perintah).

Kekekalan (*baqa'*) Allah SWT tidak ada akhirnya. Dalam arti, wujud-Nya akan selalu berlangsung, abadi tanpa batas akhir.[41]

لَمْ يَزَلْ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِ ذَاتِهِ مَا دَلَّ عَلَيْهَا فِعْلُهُ مِنْ قُدْرَةٍ وَعِلْمٍ وَحَيَاةٍ وَإِرَادَةٍ أَوْ تَنْزِيْهُهُ عَنِ النَّقْصِ مِنْ سَمْعٍ وَبَصَرٍ وَكَلَامٍ وَبَقَاءٍ

Allah SWT senantiasa wujud dengan menyandang asma-asma dan sifat-sifat dzat-Nya, yakni sesuatu yang ditunjukkan oleh perbuatan-Nya, berupa sifat *qudrah*, sifat *'ilmu*, sifat *hayat*, dan sifat *irâdah*. Atau sesuatu yang ditunjukkan oleh *tanzîh* (keterbebasan) dari sifat kekurangan, berupa sifat *sama'*, sifat *bashar*, sifat *kalâm*, dan sifat *baqâ'*.

ASMA DAN SIFAT ALLAH SWT

Eksistensi wujudnya Allah SWT senantiasa tidak terlepas dari beberapa hal berikut;

1. Beberapa makna asma, yakni sesuatu yang menunjukkan atas dzat Allah SWT dengan memandang sifatnya, seperti *Al-'Âlim* (Yang Maha Mengetahui) dan *Al-Khâliq* (Yang Maha Menciptakan).
2. Beberapa sifat dzat. Bagian ini terbagi dalam dua kategori.
   a) Sifat-sifat yang ditunjukkan oleh perbuatan Allah SWT [42], yakni sifat *irâdah* (Maha Berkehendak), sifat *ilmu* (Maha Mengetahui), sifat *hayat* (Maha Hidup) dan sifat *qudrah* (Maha Kuasa).
   b) Sifat-sifat yang ditunjukkan oleh *tanzîh* (keterbebasan) Allah SWT dari sifat kekurangan, yakni sifat *sama'* (Maha Mendengar), sifat *bashar* (Maha Melihat), sifat *kalâm* (Maha Berfirman), sifat *baqâ'* (Maha Kekal).

Dua bagian di atas, yaitu beberapa makna asma dan beberapa sifat dzat, adalah bersifat *azali* dan dahulu. Berikut penjelasan singkat sifat-sifat Allah SWT di atas:

i. *Qudrah* adalah sifat *azali* yang mempengaruhi sebuah perkara manakala sifat tersebut terhubung dengannya.
ii. *Ilmu* adalah sifat *azali* yang terhubung dengan sebuah perkara secara *ihathah* (mengetahui dari semua aspek), sesuai dengan keadaan sebenarnya, dan tanpa didahului ketidakjelasan.

[41] Ibid, hal. 566-567 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 518.

[42] Karena perbuatan Allah bergantung pada sifat tersebut.

iii. *Hayat* adalah sifat yang berkonsekwensi bolehnya sifat *'ilmu* dan sifat-sifat lain bagi *maushûf* (yang disifati)nya.
iv. *Irâdah* adalah sifat yang mengkhususkan salah satu dari dua sisi sebuah perkara, yang berupa 'melakukan' dan 'meninggalkan', supaya terjadi.
v. *Sama'* dan *bashar* adalah dua sifat *azali* yang dengan keduanya ketersingkapan sesuatu bertambah atas ketersingkapan dari sifat *ilmu,* tidak seperti pendengaran dan penglihatan makhluk.
vi. *Kalam* adalah sifat yang berada pada dzat Allah SWT, yang diungkapkan dengan runtutan susunan yang disebut kalamullah, atau juga bisa disebut Al-Qur'an.
vii. *Baqâ'* adalah keberlanjutan wujud.

3. Beberapa sifat-sifat *af'âl,* seperti *al-khalq* (menciptakan), *ar-rizqu* (menganugerahi rizqi), *al-ihyâ'* (menghidupkan), dan *al-imâtah* (mematikan). Sifat-sifat ini tidak termasuk sifat-sifat *azaliyyah* (dahulu), akan tetapi termasuk sifat-sifat yang *hâditsah* (baru), yakni yang diperbaharui (*mutajaddidah*) dalam hati[43]. Berbeda dengan Mutakhirin Hanafiyyah yang menganggap sifat-sifat tersebut merupakan tambahan dari sifat-sifat terdahulu[44].

وَمَا صَحَّ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنَ الصِّفَاتِ نَعْتَقِدُ ظَاهِرَ مَعْنَاهُ وَنُنَزِّهُ اللهَ عِنْدَ سَمَاعِ مُشْكِلِهِ

Keterangan yang *shahih* dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah tentang sifat-sifat Allah SWT, maka kita meyakini *dhahir* maknanya, dan kita mensucikan Allah SWT di saat mendengar keterangan yang *musykil* (janggal).

ثُمَّ اخْتَلَفَ أَئِمَّتُنَا أَنُؤَوِّلُ أَمْ نُفَوِّضُ مُنَزِّهِيْنَ لَهُ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ جَهْلَنَا بِتَفْصِيْلِهِ لَا يَقْدَحُ

Kemudian para imam kita berbeda pendapat, apakah *musykil* tersebut kita *ta'wil* ataukah kita serahkan (maknanya pada Allah SWT), dengan menyucikan Allah SWT (dari makna *dhahir*-nya)? Disertai kesepakatan para imam bahwa tidak tahunya kita atas makna terperincinya, tidak mencacatkan (aqidah kita).

---

[43] Karena sifat-sifat tersebut berbentuk beberapa penyandaran yang disinergikan dengan sifat *qudrah*, dalam arti beberapa hubungan sifat *qudrah* dengan wujud dari *maqdûrah* (obyek dimampui) pada waktu wujudnya. Semisal sifat *qudrah* berhubungan dengan menghidupkan Fulan, maka disebut *al-ihya'* (menghidupkan), atau meniadakan Fulan, maka disebut *al-imatah* (mematikan). Dan tidak ada hal tercegah dengan menyifati Allah SWT dengan *idlâfah* (penyandaran), seperti keberadaan Allah SWT sebelum alam, atau berbarengan dengan alam atau setelah alam_*Ibid,* hal. 566-567

[44] *Ibid,* hal. 567

MEYAKINI *DHAHIR* MAKNA SIFAT ALLAH DALAM AL-QUR'AN MAUPUN SUNNAH

Dalam Al-Qur'an maupun hadits, terdapat sejumlah keterangan shahih (tetap) tentang sifat-sifat Allah SWT[45], maka kita meyakini makna *dhahir*-nya, yaitu makna yang jelas dan tidak ada kejanggalan di dalamnya.

Kemudian manakala menjumpai keterangan yang memiliki makna *musykil* (janggal), maka kita harus mensucikan Allah SWT dari hal-hal yang tidak layak baginya. Di antara beberapa contohnya adalah sebagai berikut:

١. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥)

Tuhan Yang Maha Pemurah, yang ber-istiwâ' di atas 'arsy.

٢. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ (الرحمن : ٢٧)

Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.

٣. يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الفتح : ١٠)

"Yad" Allah di atas tangan-tangan mereka

٤. إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ كَيْفَ يَشَاءُ (رواه مسلم)

Sesungguhnya hati anak cucu Adam semuanya ada di antara dua "ushbu'" dari sekian "ushbu'"-nya Allah Sang Maha Pemurah, seperti hati seseorang, yang digunakan sesukanya. (HR. Muslim)

SILANG PENDAPAT MEMILIH *TA'WIL* ATAU *TAFWIDH*

Pada contoh ayat dan hadits di atas, lafadh *istiwâ'* secara *dhahir* memiliki makna bersemayam, *wajh* memiliki makna wajah, *yad* memiliki makna tangan dan *ushbu'* memiliki makna jari. Lafadz-lafadz tersebut tergolong *musykil*, karena pemakaian makna *dhahir* akan memunculkan kejanggalan, sebab berakibat *tasybîh* (penyerupaan pada makhluk). Dan mengenai makna sebenarnya, para ulama' ahlussunnah wal jamaah berbeda pendapat dalam menyikapinya.

1. Pendapat pertama, kita menyerahkan makna sebenarnya yang dikehendaki sepenuhnya kepada Allah SWT. Kita tidak boleh melakukan *ta'wil* (menafsirkannya), dan senantiasa mensucikan Allah SWT dari makna *dhahir*-nya. Sikap ini dikenal dengan *tafwîdl*, dan menjadi pedoman ulama salaf. *Tafwîdl* semacam ini dinilai lebih selamat dan lebih baik dibanding *ta'wil* (menafsirkannya), karena ada kemungkinan penafsiran tidak sesuai makna yang dikehendaki.

---

[45] Selain delapan sifat yang wajib kita yakini di atas.

2. Pendapat kedua, kita men-*ta'wil*-nya dengan makna yang layak dengan sifat keagungan Allah SWT. *Istiwâ'* kita *ta'wil* sebagai berkuasa, *wajh* kita *ta'wil* dengan dzat, *yad* kita *ta'wil* dengan kekuasaan, dan makna-makna lain yang layak bagi Allah. Sikap ini dikenal dengan *ta'wîl* dan menjadi pedoman ulama *khalaf. Ta'wîl* semacam ini dinilai lebih membutuhkan pengetahuan.

Meskipun demikian, kedua pendapat ini sepakat bahwa ketidaktahuan kita terhadap makna terperinci dari lafadz-lafadz tersebut tidak sampai mencacatkan akidah kita sebagai makna global yang dikehendaki dari lafadz tersebut[46].

الْقُرْآنُ النَّفْسِيُّ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ مَكْتُوْبٌ فِيْ مَصَاحِفِنَا مَحْفُوْظٌ فِيْ صُدُوْرِنَا مَقْرُوْءٌ بِأَلْسِنَتِنَا عَلَى الْحَقِيْقَةِ	Al-Qur'an *nafsi* (bertempat pada dzat) bukan makhluk, yang tertulis di mushhaf-mushhaf kita, tersimpan di dada-dada kita, terbaca melalui lisan-lisan kita, secara hakikat.

AL-QUR'AN BUKAN *MAKHLUQ*

Al-Qur'an *nafsi* adalah kalam Allah *ta'âlâ* yang dahulu, tidak berupa huruf atau suara. Kalam adalah makna yang menetap pada dzat Allah SWT. Al-Qur'an *nafsi* bukanlah *makhlûq* (yang diciptakan). Karena Al-Qur'an *nafsi* adalah kalam Allah SWT, dan kalam adalah sifat Allah SWT, sehingga mustahil jika dzat Allah SWT yang *qadim* menyandang sifat yang *hâdits* (baru).

Kemudian secara *haqiqat syar'iyyah* (bukan *majaz* atau *haqiqat 'aqliyyah*), sah dikatakan bahwa Al-Qur'an tertulis di mushhaf kita, terjaga di dalam dada kita, dan terbaca melalui lisan kita.

Manakala ditanyakan, bagaimana sifat bukan *makhluq* (*qadim*), tertulis, terjaga, dan terbaca dapat berkumpul dalam Al-Qur'an? Maka jawabannya adalah, bahwasanya pemberian semua sifat tersebut pada Al-Qur'an berdasarkan aspek empat perwujudan dari perkara yang *maujud* (terwujud). Karena setiap perkara *maujud*, memiliki wujud dalam kenyataan luarnya (*fil khârij*), wujud dalam pikiran (*fidz-dzihni*), wujud dalam ungkapan (*fil 'ibârat*), dan wujud dalam tulisan (*fil kitâbah*). Dan Al-Qur'an dengan memandang wujudnya dalam kenyataan luar adalah *qadim* dan menetap pada dzat; memandang wujudnya dalam pikiran, Al-Qur'an terjaga di dalam dada; memandang wujud *lisâniy*, Al-Qur'an itu terbaca;

---

[46] *Ibid*, hal. 568

memandang wujud *bayâniy* (lewat ukiran, tulisan ujung jari), Al-Qur'an itu ditulis di *mushaf-mushaf.* Tulisan menunjukkan atas ungkapan, ungkapan menunjukkan atas apa yang ada dalam pikiran, dan apa yang ada dalam pikiran menunjukkan atas apa yang ada dalam kenyataan luar[47].

يُثِيْبُ عَلَى الطَّاعَةِ وَيُعَاقِبُ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ وَيَغْفِرَ غَيْرَ الشِّرْكِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ	Allah SWT memberi pahala atas ketaatan, dan menyiksa atas perbuatan maksiat, kecuali Dia melebur dan mengampuni dosa selain syirik.
وَلَهُ إِثَابَةُ الْعَاصِيْ وَتَعْذِيْبُ الْمُطِيْعِ وَإِيْلَامُ الدَّوَابِّ وَالْأَطْفَالِ وَيَسْتَحِيْلُ وَصْفُهُ بِالظُّلْمِ	Boleh bagi Allah SWT mengganjar pahala kepada pelaku maksiat, menyiksa pelaku ketaatan, mencicipkan sakit kepada hewan dan anak-anak. Dan mustahil mensifati Allah SWT dengan *dhalim* (aniaya).

BALASAN ATAS KETAATAN DAN KEMAKSIATAN

Balasan pahala atas ketaatan akan diberikan Allah SWT kepada hamba-hamba-Nya, baik yang mukallaf maupun anak kecil. Hal ini semata-mata atas dasar anugerah dan perlakuan baik dari Allah SWT, bukan kewajiban bagiNya[48]. Rasulullah bersabda:

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ قَالُوْا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُوْلَ اللهِ ؟ قَالَ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللهُ مِنْهُ بِرَحْمَتِهِ وَفَضْلِهِ (رواه الشيخان)

"Tak seorangpun dari kalian yang dapat masuk sorga karena amalnya". Para shahabat bertanya, "Tidak juga Anda wahai Rasulullah?" Rasul menjawab, "Tidak juga aku, kecuali Allah mencurahkan rahmat dan anugerah-Nya padaku" (HR. *Bukhari dan Muslim)*

Dan siksaan atas perbuatan maksiat juga akan diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang pendosa. Hal ini semata-mata atas dasar keadilanNya, bukan kewajiban bagiNya. Karena Allah SWT telah memberi khabar tentang hal tersebut. Firman Allah SWT;

فَأَمَّا مَنْ طَغَى، وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى، وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى (النازعات:٣٧-٤١)

---

47 *Ibid,* hal. 569 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 572

48 Sebagian di antara argumentasinya, sebagaimana dinyatakan oleh Imam Ar-Râzi, adalah bahwa ketaatan para hamba tidak cukup sebanding dengan kenikmatan-kenikmatan yang tercurah secara sempurna dan berkelanjutan. Maka, bagaimanakah akal bisa menyimpulkan adanya hak atas pahala dari amal yang menjadi kompensasi dari nikmat-nikmat yang telah diberikan pada hamba saat di dunia?

Adapun orang yang melampaui batas, dan lebih mengutamakan kehidupan dunia, maka sesungguhnya nerakalah tempat tinggal(nya). Dan adapun orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya syurgalah tempat tinggal(nya).

Kecuali jika Allah SWT memberi ampunan atas dosa kemaksiatan yang dilakukan, selain perbuatan syirik (menyekutukan Allah)[49]. Firman Allah SWT;

إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (النساء : ٤٨)

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. (QS. An-Nisa': 48)

SIKSAAN ATAS KETAATAN DAN PAHALA UNTUK KEMAKSIATAN

Sebaliknya, secara akal Allah SWT boleh menyiksa pelaku ketaatan, dan mengganjar pahala pelaku kemaksiatan. Karena mereka adalah milik Allah SWT, dimana Dia berhak melakukan apapun sekehendakNya. Hanya saja hal tersebut tidak terjadi di akhirat nanti, karena Allah SWT telah memberi khabar tentang pahala bagi orang yang taat dan siksaan bagi pelaku maksiat, sebagaimana dalam ayat Al-Qur'an terdahulu. Ashhab mengatakan bahwa maksiat bukan alasan adanya siksaan, dan ketaatan bukan alasan adanya pahala, keduanya hanya *amarah* (penanda) adanya siksaan dan pahala.

MENCICIPKAN RASA SAKIT PADA BINATANG DAN ANAK KECIL

Allah SWT juga berhak mencicipkan rasa sakit pada anak kecil dan binatang, meskipun mereka tidak memiliki dosa. Karena anak kecil dan binatang adalah milik Allah SWT, dimana Dia berhak melakukan apapun sekehendakNya. Hanya saja hal tersebut tidak terjadi di akhirat nanti, karena tidak ada keterangan yang menjelaskan[50], selain dalam persoalan *qishash* (pembalasan). Nabi SAW bersabda dalam HR. Muslim;

لَتُؤَدُّنَّ الْحُقُوقَ إِلَى أَهْلِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُقَادَ لِلشَّاةِ الْجَلْحَاءِ مِنَ الشَّاةِ الْقَرْنَاءِ

"Sungguh akan ditunaikan semua hak pada pemiliknya di hari kiamat, hingga akan dibalas impas bagi kambing tanpa tanduk dari kambing bertanduk"

[49] Siksa bergantung atas kehendak Allah SWT. Jika menghendaki, Allah SWT bisa menyiksa; dan jika menghendaki, Allah SWT bisa mengampuni segala dosa kecuali dosa syirik (menyekutukan Allah).

[50] Sehingga dikembalikan pada hukum asal, bahwa keterangan tersebut tidak ada.

Hadits di atas menetapkan bahwa *qishash* tidak tergantung pada adanya *taklif* (tuntutan) pada hari kiamat, sehingga mencicipkan rasa sakit dengan *qishash* terjadi pada anak kecil dan binatang. Hanya saja setelah proses tersebut, binatang menjadi debu. Dan anak kecil dari kaum muslimin akan masuk surga, menurut ijma ulama. Sedangkan anak kecil kaum kafir, masih diperselisihkan ulama mengenai nasibnya[51].

MUSTAHIL ALLAH SWT BERBUAT *DHALIM*

Secara akal maupun syara', mustahil Allah SWT bersifat *dhalim* (aniaya). Karena Dia adalah Sang Pemilik semua perkara tanpa batas, dan berhak melakukan apapun yang Dia kehendaki. Tidak sedikitpun ada ke-*dhalim*-an dalam persoalan menyiksa dan mencicipkan rasa sakit dalam pembahasan di atas seandainya dijumpai. Firman Allah SWT;

إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (النساء : ٤٠)

"Sesungguhnya Allah tidak menganiaya seseorang walaupun sebesar semut kecil"[52]

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُوْنَ فِي الآخِرَةِ وَالْمُخْتَارُ رُؤْيَتُهُ فِي الدُّنْيَا	Orang-orang mukmin dapat melihat Allah SWT di akhirat. Dan menurut pendapat terpilih, dapat dilihat di dunia.

MENYAKSIKAN ALLAH SWT DI AKHIRAT

Orang-orang mukmin akan dapat melihat Allah kelak di akhirat, sebelum maupun sesudah masuk sorga. Sebagaimana keterangan dalam hadits-hadits shahih, di antaranya HR. Bukhari dari Abu Hurairah RA:

قَالَ أُنَاسٌ يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، فَقَالَ : هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ ؟ قَالُوا : لاَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ ؟ قَالُوا : لاَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ

"Orang-orang bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah kami akan melihat Tuhan kami di hari kiamat?" Rasul bersabda, "Apakah kalian kesulitan melihat matahari yang tak terhalang mendung?" Mereka menjawab, "Tidak wahai Rasulullah". Rasul bertanya lagi, "Apakah kalian kesulitan melihat bulan purnama yang tak terhalang mendung?" Mereka menjawab, "Tidak wahai Rasulullah". Rasul

---

[51] Dalam hal ini ada sepuluh pendapat. 1). Masuk surga (pendapat terpilih dan shahih). 2). Menjadi pelayan penduduk surga. 3). Masuk neraka 4). Di alam Barzakh, antara surga dan neraka. 5). Menjadi debu. 6). Diberi ujian masuk api, yang masuk akan selamat, yang menolak akan disiksa. 7). Diserahkan atas kehendak Allah SWT. 8). Ditangguhkan 9). Mengikuti orang tuanya. Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 481-482

[52] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul,* vol II hal. 571

bersabda, "Maka kalian akan melihat-Nya pada hari kiamat sejelas itu" (HR. Bukhari)"

Dan HR. Muslim dari Shuhaib RA, bahwa Rasulullah SAW bersabda;

إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ يَقُولُ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنْ النَّارِ قَالَ فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ

"Pada saat penduduk surga memasuki surga, Allah tabaraka wa ta'ala berfirman; "Apakah kalian menginginkan sesuatu yang aku tambah bagi kalian?". Mereka menjawab; "Bukankah sudah Engkau putihkan wajah-wajah kami, bukankah sudah Engkau masukkan kami ke dalam surga, bukankan sudah Engkau selamatkan kami dari neraka". Kemudian Allah SWT membuka tabir, dan mereka tidak pernah diberikan anugrah yang lebih membahagiakan dibanding melihat Tuhannya azza wajalla"

Dalam riwayat lain, *"Kemudian Allah SWT membaca ayat ini;"*

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ (يونس: ٢٦)

"Bagi orang-orang yang berbuat baik, ada pahala yang terbaik (surga) dan tambahannya"

Maksud 'pahala yang terbaik' adalah surga, dan maksud 'tambahan' adalah melihat Allah SWT.

Hadis di atas sesuai dengan firman Allah:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القيامة : ٢٢)

"Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat". (QS. Al-Qiyamah: 22-23)

Ayat di atas men-*takhsish* ayat berikut:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام : ١٠٣)

"Dia (Allah) tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui". (QS. Al-An'am: 103)

Kemudian, melihat Allah SWT dicapai dengan *inkisyâf* (terbukanya pengetahuan) secara sempurna melalui nur pandangan melebihi nur pengetahuan. Atau dengan cara Allah SWT menjadikan pengetahuan atas Allah SWT, di saat panca indra menghadap pada Allah SWT, yang terbebas (*munazzah*) dari unsur berhadap-hadapan, arah dan tempat.

Sedangkan orang-orang kafir, mereka tidak dapat melihat Allah SWT. Sebagaimana firman Allah SWT:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (المطففين : ١٥)

Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari Tuhan mereka. (QS. Al-Muthaffifin: 15)[53]

MELIHAT ALLAH SWT DI DUNIA

Persoalan berikutnya terkait dengan boleh tidaknya secara akal melihat Allah SWT di dunia. Ulama alam hal ini berselisih pendapat.

1. Pendapat terpilih, bahwa melihat Allah SWT saat terjaga dengan mata atau saat bermimpi dengan hati adalah boleh secara akal. Dalil melihat Allah SWT saat terjaga, adalah permintaan Nabi Musa AS untuk melihat Allah SWT dalam ayat;

   رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (الأعراف : ١٤٣)

   "Ya Tuhanku, nampakkanlah (diri Engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada Engkau"

   Padahal Nabi Musa AS tahu apa yang boleh dan terlarang bagi Allah SWT.

   Sedangkan dalil melihat Allah SWT dalam mimpi adalah ijma' yang dinukil Imam Qadhi 'Iyadh.

2. Pendapat kedua, bahwa melihat Allah saat terjaga dengan mata atau saat bermimpi dengan hati adalah tidak boleh secara akal. Dalil tidak boleh melihat Allah SWT saat terjaga adalah kisah permintaan kaum Nabi Musa AS untuk memperlihatkan Allah SWT, namun justru mereka disiksa. Firman Allah SWT;

   فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ (النساء : ١٥٣)

   Mereka (ahli kitab) berkata: "Perlihatkanlah Allah kepada kami dengan nyata". Maka mereka disambar petir karena kedhalimannya (QS. An-Nisa' : 153).

   Argumentasi dari ayat ini disanggah, bahwa siksaan yang menimpa mereka adalah disebabkan keingkaran dan sikap mempersulit yang mereka lakukan, dengan meminta diperlihatkan dzat Allah SWT, bukan karena hal tersebut terlarang.

   Dalil tidak boleh melihat Allah SWT dalam mimpi, karena sesuatu yang disaksikan lewat mimpi adalah khayalan dan bayangan, dan kedua hal ini mustahil terjadi pada dzat yang *qadim.* Argumentasi ini disanggah, tidak ada yang mustahil dalam mimpi, karena yang melihat adalah ruh, bukan mata.

---

[53] *Ibid,* hal. 571

Selanjutnya, berpijak pada pendapat terpilih, apakah melihat Allah SWT di dunia pernah terjadi?. Perincian dan silang pendapat di dalamnya adalah sebagai berikut;

1. Pada saat terjaga
   a. Menurut Jumhur, tidak terjadi pada selain Nabi SAW, berdasar firman Allah SWT;

   لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (الأنعام : ١٠٣)

   "Dia (Allah) tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata".

   Dan berdasar hadits Nabi SAW;

   لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ (رواه مسلم)

   Seseorang di antara kalian tidak akan melihat Tuhannya azza wa jalla hingga mati. (HR. Muslim).

   b. Pendapat *shahih,* terjadi pada Nabi SAW di malam Isra' Mi'raj. Dan hal ini menjadi tendensi pendapat yang menetapkan hal tersebut terjadi pada selain Nabi SAW.

2. Di dalam mimpi
   a. Pendapat terpilih, terjadi. Karena banyak ulama salaf mengalami hal ini, termasuk Imam Ahmad bin Hambal. Dan hal ini dipedomani oleh ulama penafsir mimpi, hingga mereka membuat bab tersendiri dalam kitabnya tentang pembahasan melihat Allah SWT.
   b. Pendapat kedua, tidak terjadi. Karena seperti keterangan terdahulu bahwa hal tersebut tidak boleh terjadi[54].

السَّعِيْدُ مَنْ كَتَبَ اللهُ فِي الْأَزَلِ مَوْتَهُ مُؤْمِنًا وَالشَّقِيُّ عَكْسُهُ ثُمَّ لَا يَتَبَدَّلَانِ	Orang beruntung adalah orang yang dicatat Allah SWT di jaman *azaliy* kematiannya dalam keadaan beriman. Dan orang celaka adalah sebaliknya. Kemudian, dua catatan itu tidak berubah.
وَأَبُوْ بَكْرٍ مَا زَالَ بِعَيْنِ الرِّضَا مِنْهُ	Abu Bakar ash-Shiddiq RA senantiasa berada dalam keridlaan dari Allah SWT.

ORANG YANG BERUNTUNG DAN CELAKA

Orang beruntung adalah orang yang Allah SWT mencatatnya (mengetahuinya) sejak *azaliy* akan mati dalam keadaan beriman, meskipun sebelumnya orang tersebut pernah menganut agama kafir. Dan

[54] *Ibid,* hal. 573

sebaliknya, orang celaka adalah orang yang Allah SWT mengetahuinya sejak *azaliy* akan mati dalam keadaan kafir, meskipun sebelumnya orang tersebut pernah beriman.

Kemudian, dua catatan nasib sejak *azaliy* tersebut tidak akan berubah. Berbeda halnya dengan catatan selain *azaliy*, semisal pada *lauhul mahfûdh* atau pada buku catatan yang ditulis malaikat saat meniupkan ruh pada manusia[55], maka terkadang bisa berubah. Allah SWT berfirman:

يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (الرعد : ٣٩)

Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (pengetahuan di sisi Allah).[56]

SHAHABAT ABU BAKAR RA SELALU DIRIDHOI

Shahabat Abu Bakar ash-Shiddiq *radliyallâhu anhu* sebagai salah satu orang yang beruntung, senantiasa berada dalam keridlaan Allah SWT, meskipun tidak menyandang predikat iman sebelum membenarkan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Karena tidak ada riwayat kekufuran yang pernah beliau anut, sebagaimana riwayat hidup shahabat lain sebelum beriman[57].

وَالْمُخْتَارُ أَنَّ الرِّضَا وَالْمَحَبَّةَ غَيْرُ الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ	Menurut pendapat terpilih, bahwasanya ridha (kerelaan) dan *mahabbah* (kecintaan) berbeda dengan kemauan dan kehendak.
هُوَ الرَّزَّاقُ وَالرِّزْقُ مَا يُنْتَفَعُ بِهِ وَلَوْ حَرَامًا	Allah adalah Pemberi rizqi. Rizqi adalah sesuatu yang dapat dimanfaatkan, meski haram.

RIDHA DAN MAHABBAH

Ulama' ahlussunnah berbeda pendapat mrngenai sama tidaknya antara *ridla* (kerelaan) atau *mahabbah* (kecintaan) dari Allah SWT dengan *masyî'ah* (kemauan) dan *irâdah* (kehendak) dari Allah SWT?.

---

[55] Malaikat menulis rizki, kematian, beruntung atau celakanya.

[56] Menurut pendapat *masyhur,* apa yang ada di *lauhul mahfudh* bisa dihapus atau ditetapkan. Berpijak pada penafsiran 'ummul kitab' sebagai pengetahuan Allah SWT yang *qadim*. Namun jika 'ummul kitab' ditafsirkan sebagai *lauhul mahfûdh*, berpijak pada alasan bahwa apa yang ada dalam *lauhul mahfûdh* pasti sesuai dengan pengetahuan di sisi Allah SWT, maka tidak ada perubahan apapun dalam *lauhul mahfûdh*. Sedangkan penghapusan dan penetapan dalam ayat, diarahkan semisal pada lembar catatan malaikat *Hafadhah* (Malaikat Penjaga). *Ibid,* hal. 573 dan Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami',* vol II hal. 413.

[57] *Ibid*

1. Pendapat terpilih, bahwa *ridla* atau *mahabbah* dari Allah SWT bukanlah *masyî'ah* atau *irâdah* dari Allah SWT. Karena *ridla* dan *mahabbah* adalah dua lafadz *muradif* (sinonim, bermakna sama), begitu pula *masyî'ah* dan *irâdah*. Dan makna dua lafadz pertama (*ridla* dan *mahabbah*) lebih khusus dibanding makna dua lafadz berikutnya (*masyî'ah* dan *irâdah*), karena makna *ridla* adalah kehendak (*iradah*) tanpa adanya keberatan atas perbuatan yang dikehendaki, bahkan terkadang disertai memberi nikmat dan anugrah. Maka dalam hal ini lafadz yang lebih khusus berbeda dengan yang lebih umum. Dengan dalil firman Allah SWT:

   وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (الزمر: ٧)

   Allah tidak meridlai kekafiran bagi hamba-hamba-Nya (QS. Az-Zumar: 7)

   Dimana di sisi lain, kekafiran terjadi pada sebagian hamba Allah SWT atas kehendakNya, sebagaimana firman Allah SWT:

   وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ (الأنعام : ١١٢)

   Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya

2. Pendapat kedua, bahwa *ridla* dan *mahabbah* sama dengan *masyî'ah* dan *irâdah*. Keempat lafadz ini adalah *muradif* dengan satu makna. Pendapat ini dipedomani Mu'tazilah, sebagian Asy'ariyah termasuk Syaikh Abu Ishaq asy-Syairâziy.

   Pendukung pendapat ini menyanggah bahwa maksud ayat pertama di atas adalah Allah SWT tidak meridlai kekafiran dari aspek keagamaan dan syara' akan menyiksa atas perbuatan tersebut. Dan bahwa yang dikehendaki dari 'hamba-hamba-Nya' adalah orang yang diberi pertolongan untuk beriman. Oleh karenanya Allah SWT memuliakan mereka dengan menyandarkan pada Allah SWT dalam ayat berikut:

   إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ (الإسراء : ٦٥)

   Sesungguhnya hamba-hamba-Ku, kamu (syetan) tidak dapat berkuasa atas mereka.

   Dan dalam ayat;

   عَيْناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيراً (الإنسان :٦)

   (yaitu) mata air (dalam surga) yang daripadanya hamba-hamba Allah minum[58].

---

[58] *Ibid*, hal. 574

DEFINISI *RIZQI*

Allah SWT adalah Maha Pemberi *Rizqi*, yang memberi *rizqi* semua makhluk yang membutuhkannya. Dan tidak ada pemberi *rizqi* selain Allah SWT. Sebagaimana firman Allah SWT:

إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ (الذاريات : ٥٨)

Sesungguhnya Allah, Dialah yang Maha Pemberi Rizqi (QS. Adz-Dzariyat: 58)

Kaum Mu'tazilah menyatakan bahwa seseorang yang mendapatkan *rizqi* tanpa susah payah, maka dia adalah pemberi *rizqi* bagi dirinya sendiri. Dan yang mendapatkannya tanpa susah payah, maka Allah SWT pemberi *rizqi* baginya.

Menurut ahlussunah wal jamaah, *rizqi* (perkara yang diberikan sebagai *rizqi*), adalah sesuatu yang bermanfaat, meskipun haram. Sedangkan menurut Mu'tazilah, *rizqi* hanyalah sesuatu yang halal saja. Karena secara umum, *rizqi* disandarkan pada Allah SWT. Sesuatu yang disandarkan pada Allah SWT untuk kemanfaatan hamba-Nya, akan dianggap buruk jika berupa sesuatu yang haram yang akan berkonsekwensi siksa. Kita menyanggah pendapat Mu'tazilah ini, bahwa tidak ada hal buruk bagi-Nya, Dia melakukan apapun yang Dia kehendaki. Disiksanya seorang hamba dikarenakan buruknya upaya (*asbab*) yang dilakukannya dalam mendapatkan *rizqi*.

Konskuensi pendapat Mu'tazilah ini, akan timbul pemahaman, bahwa orang yang sepanjang hidupnya hanya memakan harta haram, maka ia tidak diberikan *rizqi* oleh Allah. Hal ini bertentangan dengan firman Allah SWT.:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا (هود : ٦)

Dan tidak ada satupun makhluk melata di muka bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezkinya (QS. Hud: 6)

Dimana dalam hal ini Allah SWT tidak akan menelantarkan sesuatu yang telah Dia khabarkan menjadi tanggungan-Nya, seperti *rizqi*, meskipun sebagai anugrah[59].

بِيَدِهِ الْهِدَايَةُ وَ الْإِضْلَالُ خَلْقُ الْإِهْتِدَاءِ وَالضَّلَالِ	Dalam kekuasaan-Nya lah petunjuk dan penyesatan. (Keduanya) adalah menciptakan kemauan menerima petunjuk, dan kesesatan.

[59] *Ibid*, hal. 574

وَالْمُخْتَارَ أَنَّ اللُّطْفَ خَلْقُ قُدْرَةِ الطَّاعَةِ وَالتَّوْفِيْقَ كَذَلِكَ وَالْخِذْلَانَ ضِدُّهُ	Pendapat terpilih, bahwa *luthfu* (kasih sayang) adalah menciptakan kemampuan melakukan ketaatan. (Dan definisi) *taufiq* juga demikian, sedangkan *khadzlan* adalah kebalikannya.
وَالْخَتْمُ وَالطَّبْعُ وَالْأَكِنَّةُ وَالْإِقْفَالُ خَلْقُ الضَّلَالَةِ فِي الْقَلْبِ	*Al-khatmu, ath-thab'u, al-akinnah,* dan *iqfal* adalah menciptakan kesesatan dalam hati.
وَالْمَاهِيَاتُ مَجْعُوْلَةٌ فِي الْأَصَحِّ وَالْخُلْفُ لَفْظِيٌّ	Hakikat-hakikat (sesuatu yang mungkin wujudnya) itu diciptakan, menurut versi *ashah.* Dan silang pendapat sekedar retorika lafadz.

PETUNJUK DAN PENYESATAN

Allah SWT adalah dzat yang berkuasa memberi *hidayah* (petunjuk) dan *idhlal* (penyesatan). *Hidayah* adalah menciptakan kemauan menerima petunjuk, yaitu keimanan, sedangkan *idhlal* adalah menciptakan kesesatan, yaitu kekafiran. Allah SWT berfirman:

وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (النحل : ٩٣)

"Dan kalau Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya".

مَنْ يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (الأنعام : ٣٩)

"Barangsiapa yang dikehendaki Allah (kesesatannya), niscaya disesatkan-Nya. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah (untuk diberi-Nya petunjuk), niscaya Dia menjadikan-Nya berada di atas jalan yang lurus".

Mu'tazilah menyatakan, bahwa kekuasaan *hidayah* dan *idhlal* di tangan seorang hamba. Dia bisa memberi petunjuk atau menyesatkan dirinya sendiri. Berpijak pada ucapan mereka bahwa hamba menciptakan sendiri perbuatannya[60].

LUTHF, TAUFIQ, & KHIDZLAN

Menurut pendapat terpilih, pengertian *luthf* adalah menciptakan kemampuan untuk melakukan ketaatan. Baik berupa melakukan perkara yang diperintah (*fi'lu al-mathlub*), atau meninggalkan perkara maksiat (*tarku al-ma'shiyah*). Dan versi Jam'u al-Jawami', adalah sesuatu yang di

[60] *Ibid,* hal. 574

sisinya terjadi kebaikan hamba di akhirat di akhir hayatnya. Dalam arti, yang terjadi pada hamba di akhir hayatnya adalah ketaatan bukan kemaksiatan.

Sedangkan *taufiq* secara definisi sama dengan *luthf,* menurut pendapat terpilih. Pendapat kedua, *taufiq* adalah menciptakan ketaatan itu sendiri pada seorang hamba.

Kemudian *khidzlân* (penghinaan) adalah kebalikan dari *luthf*, yakni menciptakan kemampuan untuk melakukan kemaksiatan; ini menurut pendapat pertama. Pendapat kedua, *khidzlân* adalah menciptakan kemaksiatan itu sendiri[61].

AL-KHATMU, ATH-THAB'U, AL-AKINNAH, DAN *IQFAL*

Sedangkan *al-khatmu, ath-thab'u, al-akinnah,* dan *iqfal* adalah tiga ungkapan semakna, yakni menciptakan kesesatan (kekafiran) dalam hati hamba. Ketiga lafadh ini terdapat dalam ayat-ayat sebagai berikut:

خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ (البقرة : ٧)

"Allah telah mengunci-mati hati mereka"

طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (النساء : ١٥٥)

"Bahkan, sebenarnya Allah telah mengunci mati hati mereka karena kekafirannya"

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ (الأنعام : ٢٥)

"Kami telah meletakkan tutup di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya"

أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد: ٢٤)

"Ataukah hati mereka terkunci?"

Kelompok Mu'tazilah menta'wil lafadz-lafadz tersebut dengan penafsiran yang tidak sesuai dengan ayat yang memuatnya, seperti keterangan dalam kitab-kitab tafsir dan ilmu kalam[62].

HAKIKAT-HAKIKAT SESUATU YANG MUNGKIN WUJUD

Menurut pendapat *ashab,* hakikat-hakikat atau beberapa esensi yang mungkin wujud adalah diciptakan. Yakni, bahwa setiap esensi eksis karena dijadikan oleh yang menjadikan. Ketentuan ini berlaku secara mutlak, baik hakikat yang *basîthah* (simpel, tunggal) maupun hakikat yang *murakkabah* (kompleks, tersusun).

---

[61] *Ibid,* hal. 575
[62] *Ibid*

Pendapat kedua, bahwa hakikat-hakikat itu tidak diciptakan, baik *murakkabah* atau *basithah*. Artinya, bahwa hakikat-hakikat yang *mumkinât*, tetap dengan sendirinya (*dzatiyah*), tidak membutuhkan adanya *atsar* (pengaruh) dari pelaku.

Pendapat ketiga, bahwa hakikat-hakikat itu diciptakan jika berupa hakikat *murakkabah* (yang tersusun, kompleks). Karena syarat sesuatu yang dijadikan (*maj'ulah*) adalah butuh pada sentuhan *atsar,* dan 'kebutuhan' ini merupakan ciri sesuatu yang mungkin wujud. Hal semacam ini tidak ada dalam *basithah.* Di sisi lain, 'menjadikan' adalah proses yang terjadi dalam sebuah *nisbat* (penyandaran), yang hanya ditemukan dalam dua unsur. Dan *basithah* tidak terbangun dari dua unsur, sehingga proses 'menjadikan' tidak berlaku.

Namun silang pendapat ini menurut pengarang hanya sekedar retorika lafadz. Karena versi *ashah* menghendaki maksud 'menjadikan' adalah terkait dengan perwujudan esensi yang mungkin wujud, bukan sebagai dzat. Versi kedua menghendaki esensi yang mungkin wujud dari aspek *dzat*-nya. Dan versi ketiga menghendaki maksud 'menjadikan' adalah menyusun[63].

أَرْسَلَ تَعَالَى رُسُلَهُ بِالْمُعْجِزَاتِ وَخَصَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ الْمَبْعُوْثُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً الْمُفَضَّلُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ خَوَاصُ الْمَلَائِكَةِ	Allah SWT mengutus para rasul-Nya dengan membawa mukjizat. Dan Allah SWT mengistimewakan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam,* bahwa Beliau adalah penutup para nabi yang diutus untuk seluruh makhluk dan diutamakan atas mereka. Kemudian (setelah Beliau), para nabi, kemudian para malaikat tertentu.
وَالْمُعْجِزَةُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُوْنٌ بِالتَّحَدِّيْ مَعَ عَدَمِ الْمُعَارَضَةِ	Mu'jizat adalah sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan, dan dibarengi tantangan, tanpa ada tandingan.

PENGUTUSAN PARA RASUL DAN MAKHLUK PALING UTAMA

Termasuk di antara hal-hal yang wajib diyakini adalah terutusnya para rasul, dengan diperkuat mukjizat yang unggul (menang).

Tentang jumlah para rasul, Imam Ahmad meriwayatkan hadits dari Abu Umamah secara *marfu',* bahwa jumlah nabi adalah 124 ribu orang, dan jumlah rasul di antara mereka 313 orang.

[63] *Ibid*

Imam Abu Ya'la meriwayatkan sebuah hadits dengan sanad *dlaif*, dari Anas RA, secara *marfu'*, bahwa Allah SWT mengutus 8.000 orang nabi, 4.000 orang diutus pada Bani Israil, selebihnya pada kaum-kaum lainnya[64].

Dan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* mendapat beberapa keistimewaan, di antaranya:

1. Bahwa beliau adalah penutup para nabi. Allah SWT berfirman:

   مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (الأحزاب : ٤٠)

   Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. (QS. Al-Ahzab: 40)

2. Bahwa beliau diutus pada seluruh makhluk. Dalam hadits riwayat Bukhari dan Muslim, Rasulullah SAW. bersabda:

   وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً (رواه مسلم)

   Dan aku diutus untuk makhluk, secara keseluruhan (HR. Muslim)

   'Makhluk' dalam hadits ini ditafsiri dengan manusia dan jin. Kemudian firman Allah SWT:

   وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ (الأنعام : ١٩)

   Dan Al Quran ini diwahyukan kepadaku supaya dengan dia aku memberi peringatan kepadamu dan kepada orang-orang yang Al-Quran sampai (kepadanya).

   'Orang-orang yang Al-Qur'an sampai kepadanya' dalam ayat ini ditafsiri dengan manusia dan jin. Dan firman Allah SWT;

   نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً (الفرقان:١)

   Maha suci Allah yang telah menurunkan Al Furqaan (Al Quran) kepada hamba-Nya, agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam

   'Seluruh alam' dalam ayat ini juga ditafsiri dengan manusia dan jin. Selanjutnya, Imam Al-Halimiy dan Al-Baihaqi tegas menyatakan bahwa Nabi SAW tidak diutus pada malaikat. Dalam kitab tafsir Imam Ar-Razi (Mafatih al-Ghaib) dan An-Nasafi (At-Taysir) diriwayatkan adanya ijma' ulama tentang hal ini. Namun sebagian ulama mengutip keterangan dari Tafsir Ar-Razi, bahwa Nabi SAW diutus untuk malaikat. Sepertinya ulama ini mengutip dari salah satu redaksi Tafsir Ar-Razi yang memang ditemukan berbeda-beda.

3. Bahwa beliau adalah yang paling utama di antara seluruh makhluk, meliputi para nabi, para malaikat, dan selain keduanya.

[64] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 541.

Selanjutnya, terkait derajat keutamaan para makhluk, maka setelah Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*, derajat keutamaan berikutnya adalah para nabi, baik yang menjadi rasul maupun yang tidak, kemudian malaikat khusus (yang terutus), manusia pilihan selain nabi (*atqiya'* dan *awliya'*), dan malaikat biasa. Dari penjelasan ini dapat disimpulkan, bahwa malaikat khusus lebih utama dibanding manusia pilihan selain nabi, dan manusia pilihan selain nabi lebih utama dibanding malaikat biasa. Dalam sebuah hadits;

الْمُؤْمِنُ أَكْرَمُ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ بَعْضِ مَلَائِكَتِهِ

Seorang mukmin lebih mulia di hadapan Allah azza wa jalla dibanding sebagian malaikat-Nya

Selanjutnya, As-Suyuthi memerinci peringkat keutamaan para nabi dan rasul, sebagai berikut:

1. Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam.*
2. Nabi Ibrahim *'alaihissalam.*
3. Nabi Musa *'alaihissalam.*
4. Nabi Isa *'alaihissalam.*
5. Nabi Nuh *'alaihissalam.*
   Kelima nabi di atas termasuk dalam *ulul azmi*, yakni para nabi yang memiliki kesungguhan yang sangat.
6. Rasul-rasul yang lain.
7. Nabi-nabi yang lain[65].

TENTANG MU'JIZAT

Mu'jizat adalah sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan, dan dibarengi tantangan (*tahaddi*), tanpa tandingan. Berikut penjelasan dan pengecualian dari definisi:

1. Maksud 'menyimpang dari kebiasaan', adalah muncul tidak sesuai dengan kebiasaan. Seperti menghidupkan orang mati, memusnahkan gunung, dan mengucurnya air dari sela-sela jari jemari. Mengecualikan sesuatu yang tidak menyimpang dan telah biasa, seperti terbitnya matahari setiap hari.
2. Maksud 'tantangan' adalah meminta orang lain mendatangkan hal serupa dengan apa yang mereka bawa, meskipun dengan isyarat. Seperti, pengakuan sebagai utusan Tuhan, dimana hal ini mencukupi sebagai pengganti bahasa 'tantangan' secara terang-terangan.

[65] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah al-Hushul,* vol II hal. 576 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 544.

Mengecualikan sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan tanpa dibarengi tantangan, seperti karamah para wali.

3. Dari kata-kata 'dibarengi tantangan', mengecualikan sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan, namun terjadi sebelum menyampaikan tantangan, seperti mendung yang menaungi Rasulullah sebelum diangkat menjadi nabi, maka semacam ini disebut *irhâsh*. Atau terjadi setelah menyampaikan tantangan, seperti khabar Nabi SAW tentang korban perang Uhud sebelum waktu perang meletus.
4. Dari kata-kata 'tanpa tandingan', dikecualikan sihir dan *sya'badzah* (sulap)[66] yang dapat ditandingi oleh siapapun[67].

وَالْإِيْمَانُ تَصْدِيْقُ الْقَلْبِ وَيُعْتَبَرُ فِيْهِ تَلَفُّظُ الْقَادِرِ بِالشَّهَادَتَيْنِ شَرْطًا لَا شَطْرًا	Iman adalah pembenaran hati. Dan disyaratkan di dalamnya pengucapan dua kalimat syahadat dari orang yang mampu. (Dan pengucapan tersebut) merupakan syarat keimanan, bukan bagian dari keimanan.
وَالْإِسْلَامُ التَّلَفُّظُ بَذَلِكَ وَيُعْتَبَرُ فِيْهِ الْإِيْمَانُ	Islam mengucapkan dua kalimat syahadat. Dan dalam Islam disyaratkan adanya keimanan.
وَالْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ	Ihsan adalah engkau menyembah Allah SWT seakan-akan engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak mampu seakan-akan melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.

IMAN DAN SYARAT-SYARATNYA

Pengertian iman ditinjau dari sudut bahasa adalah *tashdîq* (pembenaran). Sedangkan ditinjau dari sudut syara' adalah:

تَصْدِيْقُ الْقَلْبِ بِمَا عُلِمَ مَجِيْءُ الرَّسُولِ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللهِ ضَرُورَةً

Pembenaran hati terhadap segala sesuatu yang diketahui dibawa oleh Rasul secara dlaruriy.

Berikut ini penjelasan definisi di atas;

1. Maksud 'pembenaran hati' adalah tunduk dan menerima. Setiap manusia dituntut untuk beriman, artinya dituntut untuk tunduk dan menerima. Realisasi tuntutan untuk tunduk dan menerima,

[66] Sihir adalah sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan dari seseorang yang jahat dengan melakukan sebuah tekhnik tertentu. *Sya'badzah* adalah ketangkasan tangan disertai menyembunyikan trik, hingga pandangan mata tertipu menyaksikan yang bukan sebenarnya.

[67] *Ibid,* hal. 577

meskipun hal ini termasuk hal-hal yang berhubungan dengan hati, bukan perbuatan yang bisa diusahakan, adalah dengan menuntut *sabab-sabab*-nya, seperti memasukkan dalam hati, memaksimalkan analisa, dan mengoperasikan panca indra.

2. Maksud 'segala sesuatu yang diketahui dibawa Rasul secara *dlaruri*' adalah seperti tauhid, kenabian, dan kewajiban shalat. Mengecualikan sesuatu yang diketahui tidak secara *dlaruri,* seperti beberapa permasalahan ijtihadi.

Ulama kalangan kita menyatakan, bahwa agar terlepas dari tuntutan (*taklif*) untuk beriman, disyaratkan mengucapkan dua kalimat syahadat bagi orang yang mampu mengucapkannya[68]. Karena pengucapan ini menjadi petunjuk bagi kita atas pembenaran yang terpendam dalam hati. Sampai-sampai orang munafik dapat disebut mukmin menurut kita, kafir menurut Allah SWT. Firman Allah SWT;

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (النساء: ١٤٥)

Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) pada tingkatan yang paling bawah dari neraka

Sehingga iman tidak terwujud tanpa terkumpulnya hati dan ucapan, karena ucapan juga diperintahkan sebagaimana keyakinan. Allah SWT berfirman:

قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ (البقرة : ١٣٦)

Katakanlah, "Kami beriman kepada Allah" (QS. Al-Baqarah: 136)

Berdasarkan pendapat masyhur, apakah berucap syahadat merupakan syarat iman ataukah bagian dari iman? Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat.

1. Pendapat pertama, bahwa berucap syahadat merupakan syarat iman. Dalam arti, menjadi syarat diberlakukannya hukum-hukum mukmin secara duniawi, berupa waris mewaris, pernikahan dan hokum lainnya. Pendapat ini dipedomani oleh jumhur *muhaqqiqin*
2. Pendapat kedua, bahwa berucap syahadat merupakan bagian dari iman. Dalam arti, bagian dari iman dan rukun dalam iman.

Sehingga seseorang yang membenarkan dalam hati dan belum mengucapkan syahadat, padahal ada kesempatan, serta tidak ada tuntutan

[68] Hal ini berlaku bagi kafir yang ingin masuk Islam. Sedangkan anak-anak dari kaum muslimin, mereka dipastikan beriman dan berlaku hukum duniawi, meskipun belum mengucapkan dua kalimat syahadat. Hal ini manakala dari mereka tidak ada penolakan. *Ibid,* hal. 578

untuk mengucapkannya, maka menurut pendapat pertama dia berstatus mukmin di hadapan Allah SWT, dan bukan mukmin menurut pendapat kedua. Hal tersebut adalah *dhahir* dari statemen Imam Al-Ghazali, mengikuti *dhahir* statemen gurunya, Imam Haramain[69].

ISLAM DAN SYARAT-SYARATNYA

Sedangkan Islam adalah mengucapkan dua kalimat syahadat bagi orang yang mampu melafadzkannya. Menurut versi Jam'u Al-Jawami', Islam adalah amal-amal ketaatan dari anggota badan, seperti mengucapkan dua kalimat syahadat, shalat, dan zakat. Mengacu pada *dhahir* hadits ;

أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (رواه البخاري ومسلم)

(Islam yaitu) engkau bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad itu utusan Allah, dan engkau mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa Ramadan, dan berhaji ke Baitullah jika engkau mampu meniti jalan ke sana. (HR. Bukhari dan Muslim).

Islam dalam hadits ini diarahkan oleh *Muhaqqiqin* pada hukum-hukum syariat di dalamnya, atau pada Islam yang sempurna.

Kemudian agar terlepas dari tuntutan Islam, disyaratkan adanya keimanan. Islam tidak diperhitungkan tanpa iman, sebagaimana iman tidak diperhitungkan tanpa Islam[70].

DEFINISI IHSAN

Sedangkan *ihsân* adalah beribadah kepada Allah SWT seakan-akan melihat-Nya, jika tidak mampu demikian, maka dengan merasakan bahwa Dia melihat hamba-hamba-Nya. Dalam arti, seorang hamba sebaiknya solah tingkahnya, manakala dia tidak dapat melihat Allah SWT, seolah-olah sama seperti dapat melihat-Nya. Karena dalam dua keadaan ini, Allah SWT selalu memantau dirinya [71].

وَالْفِسْقُ لَا يَزِيْلُ الْإِيْمَانَ وَالْمَيِّتُ
مُؤْمِنًا فَاسِقًا تَحْتَ الْمَشِيْئَةِ يُعَاقَبَ
ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَوْ يُسَامَحُ

Ke-*fasiq*-an tidak menghilangkan keimanan. Orang yang mati dalam keadaan beriman tetapi *fasiq*, berada dalam kehendak Allah. Adakalanya dia disiksa kemudian dimasukkan sorga, adakalanya dia diberi kemurahan.

[69] *Ibid,* hal. 578
[70] *Ibid* dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 551.
[71] *Ibid,* hal. 579

IMAN BERSAMA KEFASIKAN

Menurut ahlussunah, kefasikan, yakni melakukan dosa-dosa besar, tidak menghilangkan keimanan. Pelakunya disebut mukmin yang bermaksiat. Berbeda halnya dengan pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahwa perbuatan dosa besar dapat menghilangkan keimanan. Yakni bahwa seorang yang telah beriman kemudian melakukan perbuatan dosa besar, maka ia berada di antara kekufuran dan keimanan. Mereka menyangka bahwa amal merupakan bagian dari iman, berdasar firman Allah SWT;

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ .....أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا (الأنفال: ٢-٤)

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman ialah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka...... Itulah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya"

Dan HR. Bukhari;

لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ

Saat berbuat, tidaklah seorang pezina melakukan zina, dalam keadaan (sempurna) imannya

Namun argumentasi tersebut disangkal, dengan bentuk kompromi dua dalil, bahwa maksud iman dalam ayat adalah kesempurnaannya. Sedangkan maksud dalam hadits adalah memberatkan ancaman, sehingga makna وَهُوَ مُؤْمِنٌ adalah keimanan yang sempurna disertai syarat-syaratnya, sempurna dengan *wara'*-nya (*wira'i*) dan rasa takut pada Allah SWT. Bahkan juga bertentangan dengan HR. Bukhari;

أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَام فَبَشَّرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ

Jibril AS mendatangiku, dia memberi kabar gembira padaku, bahwa barangsiapa mati dari umatku, dia tidak menyekutukan Allah SWT sedikitpun, maka masuk surga. (Aku bertanya), meskipun berzina dan mencuri. Jawabnya; "Ya meskipun berzina dan mencuri".

Sedangkan orang yang mati dalam keadaan beriman dan fasik, karena belum sempat bertaubat, berada dalam kehendak Allah SWT. Dalam arti, tidak dipastikan akan diampuni atau disiksa. Adakalanya dia disiksa kemudian dimasukkan surga, adakalanya dia diberi kemurahan sama sekali tidak masuk neraka. Hal ini atas anugrah dari Allah SWT

semata, atau anugrah disertai syafa'at Nabi Muhammad SAW atau syafa'at seseorang yang dikehendaki Allah SWT. Dalam sebuah hadits;

يَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْعُلَمَاءُ ثُمَّ الشُّهَدَاءُ (رواه ابن ماجة)

"Para Nabi, ulama, kemudian syuhada' kelak akan memberi syafa'at di hari kiamat".

Sedangkan Mu'tazilah menyangka bahwa orang beriman yang mati dalam keadaan fasik tersebut akan kekal di neraka. Mereka tidak boleh diampuni dan diberikan syafa'at. Berdasarkan firman Allah SWT;

مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلا شَفِيعٍ يُطَاعُ (غافر :١٨)

"Orang-orang yang zalim tidak mempunyai teman setia seorangpun dan tidak (pula) mempunyai seorang pemberi syafa'at yang diterima syafa'atnya".

Namun hal ini disangkal, bahwa kandungan ayat ini khusus diperuntukkan bagi orang kafir, dalam rangka mengkompromikan beberapa dalil[72].

TENTANG SYAFA'AT

Pemberi syafa'at pertama dan yang utama di hari kiamat adalah Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Nabi SAW adalah pembuka pintu syafa'at bagi yang lain. Rasul bersabda:

أَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ (رَوَاهُ الشَّيْخَانِ)

Aku adalah orang pertama yang memberi syafa'at dan orang pertama yang diterima syafa'atnya. (HR. Bukhari dan Muslim).

Dan juga karena Nabi SAW lebih mulia di sisi Allah SWT dibandingkan seluruh alam. Kemudian, Rasulullah SAW memiliki 5 macam syafa'at.

1. Pertama, yang paling agung (*syafa'at udhmâ*), syafa'at dalam mempercepat hisab, dan memudahkan dari kesulitan lamanya penantian. Syafa'at ini hanya terkhusus bagi Rasullullah SAW. Dalil yang menunjukkan adalah ayat berikut;

   عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً (الإسراء:٧٩)

   "Mudah-mudahan Tuhan-mu mengangkat kamu ke tempat yang terpuji"

   Para pakar tafsir menyampaikan bahwa maksud 'tempat terpuji' adalah derajat syafa'at *'udhma* (agung).
2. Kedua, syafa'at dalam memasukkan surga tanpa hisab. Menurut Imam An-Nawawi, syafa'at ini hanya bisa diberikan oleh Rasullullah

[72] *Ibid*, hal. 580

SAW. Sebagian ulama masih belum memastikan kekhususannya bagi Nabi SAW.

3. Ketiga, syafa'at dalam memasukkan surga untuk orang-orang yang seharusnya masuk nerakka. Syafa'at ini selain diberikan oleh Rasullullah SAW, juga bisa diberikan oleh para nabi lainnya, para malaikat dan orang-orang mukmin.
4. Keempat, syafa'at dalam mengeluarkan orang-orang beriman yang telah dimasukkan neraka. Syafa'at ini selain diberikan oleh Rasullullah SAW, juga bisa diberikan oleh para nabi lainnya, para malaikat dan orang-orang mukmin.
5. Kelima, syafa'at dalam menambah derajat orang yang masuk surga. Imam An-Nawawi mengajukan kemungkinan bahwa syafa'at ini hanya bisa diberikan oleh Rasullullah SAW[73].

وَلاَ يَمُوْتُ أَحَدٌ إِلَّا بِأَجلِهِ وَالرَّوْحُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ مَوْتِ الْبَدَنِ وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا لَا تَفْنَى أَبَدًا كَعَجْبِ الذَّنْبِ	Seseorang tidak akan mati kecuali ajalnya telah tiba. Ruh masih tetap ada setelah matinya badan. Pendapat *ashab,* ruh selamanya tidak akan binasa, seperti tulang ekor.
وَحَقِيْقَتُهَا لَمْ يَتَكَلَّمْ عَلَيْهَا نَبِيُّنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنُمْسِكُ عَنْهَا	Hakikat ruh, Nabi kita Muhammad SAW tidak berkomentar. Maka kita menahan diri dari pembahasan tentang hal ini.

KEMATIAN DAN KEBINASAAN RUH

Seseorang tidak akan mati kecuali ajalnya telah tiba. Ajal adalah waktu yang dicatat oleh Allah sejak *azaliy* sebagai batas akhir hidupnya, baik dengan dibunuh atau selainnya.

Dalam hal ini Allah SWT telah menggariskan ajal hamba-hamba-Nya tanpa ragu-ragu. Dan bahwa ajal tersebut tidak dapat dimundurkan atau diajukan barang sesaat. Allah SWT berfirman;

فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ (الأعراف : ٣٤)

Maka apabila telah datang ajalnya, mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaatpun dan tidak dapat pula memajukannya. (QS. Al-A'raf : 34)

Banyak ulama Mu'tazilah menyangka bahwa orang yang dibunuh berarti ajalnya telah diputus oleh si pembunuh, andai ia tidak dibunuh, pastilah akan hidup lebih lama lagi. Berdasar HR. Bukhari;

[73] *Ibid,* hal. 581

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ

"Barang siapa ingin rizqinya dilapangkan dan ditambahi ajalnya, maka hendaklah dia menyambung tali silaturrahim"

Hal ini disangkal, tidak bisa diterima bahwa maksud 'atsar' adalah ajal. Dan seandainya diterima, hadits tersebut bersifat *dhanniy,* karena termasuk hadits ahad yang tidak bisa menentang dalil *qath'iy* dalam ayat di atas. Di sisi lain, 'tambahan' dalam hadits tersebut ditafsiri waktu yang berkah untuk menjalankan ketaatan[74].

EKSISTENSI RUH

Ruh atau jiwa masih tetap ada setelah matinya badan, baik mendapatkan nikmat atau siksa. Berdasar firman Allah SWT;

وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (آل عمران ١٦٩)

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezki. (QS. Ali Imran : 169)

Selanjutnya menurut pendapat *ashab,* ruh tidak akan binasa selamanya. Karena hukum asal bahwa ruh tetap ada setelah mati[75] adalah berlanjut, sampai ada faktor yang mengalihkan dari hukum asal ini.

Pendapat lain menyatakan ruh akan binasa manakala sangkakala ditiup pertama kali, seperti makhluk yang lain. Berdasar *dhahir* dari firman Allah SWT;

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (الرحمن : ٢٦)

Semua yang ada di bumi itu akan binasa. (QS. Ar-Rahman : 26)

Termasuk yang diperselisihkan adalah persoalan *'ajb ad-dzanbi* (tulang ekor). Yaitu tulang yang berada di bawah tulang rusuk, dan posisinya mirip dengan pangkal ekor binatang berkaki empat. Menurut pendapat *ashab,* tulang ekor tidak akan hancur selamanya. Berdasar hadits;

لَيْسَ مِنَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى إِلَّا عَظْمًا وَاحِدًا وَهُوَ عَجْبُ الذَّنَبِ مِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (رواه الشيخان)

Tidak ada sesuatupun dari diri manusia melainkan akan binasa, kecuali satu tulang, yakni tulang ekor. Darinya akan tersusun makhluk di hari kiamat. (HR. Bukhari dan Muslim)

---

[74] *Ibid*

[75] Dimana ulama menyepakati bahwa ruh tetap setelah mati dalam rangka ditanyai di dalam kubur, menjawabnya, dan merasakan kenikmatan di kubur. *Ibid*

Pendapat lain yang dishahihkan Imam Al-Muzani menyatakan tulang ekor akan hancur. Dan Al-Muzani men-*ta'wil* hadis di atas, bahwa memang benar tulang ekor tidak akan hancur dengan tanah, akan tetapi akan hancur dengan selain tanah. Sebagaimana Allah SWT membuat *malaikat maut* mati dengan tanpa *malaikat maut*[76].

HAKIKAT RUH

Hakikat ruh tidak pernah dikomentari oleh Nabi Muhammad SAW, meskipun pernah ditanyai. Karena tidak pernah turun perintah untuk menjelaskannya. Firman Allah SWT;

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (الإسراء : ٨٥)

Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit". (QS. Al-Isra': 85)

Maka seharusnya kita sebagai umat menahan diri dari pembahasan tentang hakikat ruh, dan tidak menyebutnya melebihi bahwasanya ruh itu ada dan tercipta oleh Allah SWT, sebagaimana dianjurkan oleh Syaikh Al-Junaid dan yang lain.

Sedangkan kelompok kedua, yakni mereka yang membahas hakikat ruh, tidak terlepas dari silang pendapat hingga mencapai kisaran seratus versi.

1. Mayoritas ulama' *mutakallimin* menyatakan bahwa ruh adalah *jisim* (materi) yang halus, yang berbaur dengan badan, sebagaimana berbaurnya air dengan kayu hijau. Pendapat ini dinukil Imam An-Nawawi dalam Syarh Muslim dari *tashhih* Ashhab As-Syafi'i, termasuk Imam Haramain. Versi ini berhujjah dengan beberapa hadits yang menyebutkan sifat ruh dengan bertiup, naik, berkeliling di alam Barzakh, dimana hal ini memperkuat statusnya sebagai *jisim*.
2. Banyak dari ulama' *mutakallimin* menyatakan bahwa ruh adalah *'aradl* (sifat) yakni kehidupan yang dengan wujudnya badan menjadi hidup.
3. Golongan filosof dan *shufiyyah* menyatakan bahwa ruh bukanlah *jisim*, bukan pula *'aradl*, akan tetapi ruh adalah *jauhar* (bagian terkecil dari benda) yang menyendiri yang berdiri sendiri, tidak mengambil ruang, berhubungan dengan badan dengan pengaturan dan penggerakan, akan tetapi tidak masuk dalam badan, juga tidak keluar darinya[77].

---

[76] *Ibid,* hal. 582
[77] *Ibid*

وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ وَلَا تَخْتَصُّ بِغَيْرِ نَحْوِ وَلَدٍ بِلَا وَالِدٍ خِلَافًا لِلْقُشَيْرِيِّ	*Karamah* para wali adalah *haq* (benar adanya). Dan *karamah* para wali tidak terbatasi dengan selain semisal anak tanpa bapak. Berbeda dengan pendapat Imam Al-Qusyairi.

KERAMAT PARA WALI

Karamah adalah perkara yang menyimpang dari kebiasaan dan datang dari seorang wali (kekasih Allah SWT) tanpa disertai pengakuan menjadi nabi. Para wali adalah mereka yang mengetahui secara *makrifat* pada Allah SWT dan sifat-sifat-Nya dan konsisten menjalankan ketaatan, menjauhi kemaksiatan, serta hati mereka berpaling dari terlarut dalam keenakan dan kesenangan.

Karamah dari para wali adalah kebenaran. Dalam arti boleh dan diakui keberadaannya, meskipun dengan usaha dan permohonan mereka. Contoh-contohnya sangat banyak, di antaranya;

1. Kembali mengalirnya Sungai Nil setelah Khalifah Umar bin Khaththab RA menyuratinya[78].
2. Khalifah Umar bin Khaththab yang dapat melihat pasukan kaum muslimin yang berada di Nahawand, sementara beliau berada di atas mimbar di kota Madinah. Sampai beliau berkata kepada pimpinan pasukan yang bernama Sariyah ibn Zunaim ibn Abdillah Ad-Du'ali, "Wahai Sariyah, merapat ke bukit…merapat ke bukit !", memperingatkannya dari taktik musuh di balik bukit. Dan Sariyah mendengar itu semua, padahal jarak antara keduanya sangat jauh[79].

Selanjutnya tentang batasan *khâriqul âdat* (sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan) yang bisa menjadi karamah bagi wali, ada beberapa pendapat:

1. Pendapat pertama, sesuatu yang bisa menjadi mukjizat bagi nabi, bisa menjadi *karamah* bagi wali. Tidak ada perbedaan antara keduanya kecuali ada tidaknya pengakuan sebagai utusan Allah. Pendapat ini didukung mayoritas ulama'.

---

[78] Di masa Jahiliyyah, sungai Nil tidak mengalir di bulan tertentu, kemudian Khalifah Umar RA mengirimi surat yang isinya, "Dari Hamba Allah SWT, Umar Amirul Mukminin untuk sungai Nil di Mesir. Amma ba'du, apabila kamu mengalir sendiri, maka jangan mengalir, dan apabila Allah SWT yang mengalirkanmu, maka aku memohon pada Allah SWT Yang Maha Esa dan Maha Mengalahkan agar mengalirkanmu". Dan Allah SWT benar-benar mengabulkan.

[79] Dalam sebuah riwayat jarak Madinah – Nahawand adalah perjalanan dua bulan.

2. Pendapat kedua, dari Imam Al-Qusyairi membatasi bentuk *karamah*: yakni segala bentuk *khâriqul 'âdat* asalkan tidak sampai pada bentuk seperti kelahiran anak tanpa orang tua (yakni mukjizat Nabi Isa AS); mengubah benda mati menjadi hewan (seperti batu menjadi unta, mukjizat Nabi Sholeh AS; tongkat menjadi ular, mukjizat Nabi Musa AS). Pendapat ini meskipun didukung oleh Imam Tajuddin As-Subuki, namun berseberangan dengan Jumhur. Dan Jumhur menentang pemilik pendapat ini. Hingga putranya sendiri, Imam Abu An-Nashr dalam kitabnya, Al-Mursyid. Bahkan Imam An-Nawawi mengatakan, bahwa hal itu kesalahan pemilik pendapat, dan pengingkaran atas fakta yang dapat disaksikan.
3. Al-Ustadz Abu Ishaq Al-Isfirayini membatasi bentuk karamah: setiap sesuatu yang diperkirakan bisa menjadi mukjizat bagi nabi, maka tidak mungkin tampak hal yang sama sebagai *karamah* wali. Menurutnya, *karamah* hanya sebatas terkabulkannya doa, atau terpenuhinya kebutuhan air di hutan yang umumnya tak ada harapan menemukannya, atau yang semisalnya, dari bentuk-bentuk di bawah level *khâriqul 'âdat*. Pendapat ini hampir-hampir menafikan *karamah*[80].

وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ عَلَى الْمُخْتَارِ	Kita tidak mengkafirkan seorangpun dari ahli kiblat, menurut pendapat terpilih.
وَنَرَى أَنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ وَسُؤَالَ الْمَلَكَيْنِ وَالْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ وَهُوَ إِيْجَادٌ بَعْدَ فَنَاءٍ أَوْ جَمْعٌ بَعْدَ تَفَرُّقٍ وَالْحَقُّ التَّوَقُّفُ وَالْحَشْرَ وَالصِّرَاطَ وَالْمِيْزَانَ حَقٌّ	Kita meyakini bahwa siksa kubur, pertanyaan dua malaikat, dan kembalinya *jisim* (materi) (adalah kebenaran), yakni penciptaan setelah kemusnahan, atau pengumpulan setelah terpisah-pisah. Dan pendapat yang benar adalah menangguhkan. Dan bahwa *hasyr* (pengumpulan makhluk), *shirâth* (titian) dan *mîzân* (timbangan amal) adalah *haq* (benar adanya).
وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوْقَتَانِ الْآنَ	Surga dan neraka telah diciptakan keduanya hari ini.

TIDAK MENGKAFIRKAN AHLI KIBLAT

Menurut pendapat terpilih, kita kalangan ahlussunnah, tidak mengkafirkan seorangpun dari ahli kiblat, sebab *bid'ah* yang dilakukannya, sebagaimana pengingkar sifat-sifat Allah SWT, pengingkar bahwa Allah

[80] *Ibid,* hal. 583 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 574.

SWT menciptakan perbuatan hamba-hamba-Nya, dan dapat dilihat kelak di hari kiamat. Karena adanya kemiripan (*syubhat*) penafsiran, meskipun lemah. Kecuali disertai perkara yang jelas menjadikan kafir, yang tidak memiliki celah selainnya.

Sebagian kalangan kita menghukumi kafir mereka. Namun pendapat ini disangkal, bahwa mengingkari sifat bukanlah pengingkaran atas perkara yang disifati. Dan pendapat ini berstatus lemah.

Sedangkan apabila *bid'ah* yang dilakukan telah menjadikannya keluar dari ahli kiblat, maka tak ada perselisihan lagi tentang status kufurnya. Karena mereka mengingkari sebagian perkara yang secara *dharuri* (pasti) diketahui telah dibawa oleh Rasul, meskipun mereka melaksanakan shalat dan berpuasa Ramadhan. Di antara bid'ah yang mengeluarkan dari ahli kiblat antara lain:

1. Mengingkari bahwa alam adalah baru
2. Mengingkari kebangkitan dari kubur
3. Mengingkari berkumpulnya *jisim* (materi).
4. Mengingkari bahwa Allah Maha Mengetahui hal-hal yang terperinci (*juz'iyyat*) [81]

SIKSA KUBUR DAN PERTANYAAN DUA MALAIKAT

Di antara perkara yang wajib diyakini menurut *ahlussunnah* adalah bahwasanya siksa kubur adalah *haq* (benar adanya). Diperuntukkan bagi orang kafir dan fasik yang dikehendaki disiksa. Yakni dengan cara ruh dikembalikan ke jasad, atau sisa dari jasad. Berdasar HR. Bukhari-Muslim;

عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ (رواه الشيخان)

Siksa kubur adalah haq (benar adanya). (HR. Bukhari dan Muslim)

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ

Bahwasanya Nabi SAW melewati dua kuburan, dan Beliau bersabda; "Dua penghuni kubur itu sungguh keduanya disiksa".

Termasuk yang wajib diyakini adalah bahwasanya pertanyaan dua malaikat, Munkar dan Nakir adalah *haq* (benar adanya). Yakni setelah ruh orang yang dikubur dikembalikan[82], dua malaikat tersebut akan menanyainya tentang tiga hal, Tuhannya, agamanya, dan Nabinya. Dan dia akan menjawab sesuai dengan keyakinan terakhir saat meninggal dunia, berupa iman atau kafir. Berdasar HR. Bukhari-Muslim;

[81] *Ibid,* hal. 583 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 574.

[82] Sekira dapat memahami khithab atau pertanyaan

إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ أَتَاهُ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ فَيَقُولَانِ لَهُ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟.....إلى الخ

Bahwa seorang hamba ketika diletakkan di kuburnya, dan sahabat-sahabatnya telah berpaling, maka dua malaikat akan mendatanginya. Kemudian keduanya mendudukkannya dan berkata kepadanya, "Apa yang kamu katakan tentang nabi Muhammad SAW?.......dan seterusnya.

Dan HR. Abu Dawud;

فَيَقُولَانِ لَهُ مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِينُكَ وَمَا هَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بُعِثَ فِيكُمْ فَيَقُولُ الْمُؤْمِنُ رَبِّيَ اللهُ وَدِينِي الْإِسْلَامُ وَالرَّجُلُ الْمَبْعُوْثُ رَسُوْلُ اللهِ وَيَقُوْلُ الكَافِرُ فِي الثَّلَاثِ لاَ أَدْرِى

Kedua malaikat itu mengatakan kepadanya; "Siapa Tuhanmu, apa agamamu, dan siapa laki-laki ini yang diutus di tengah-tengah kamu?". Kemudian orang mukmin menjawab; "Tuhanku adalah Allah, Agamaku Islam, dan laki-laki yang diutus adalah Rasulullah". Dan orang kafir dalam tiga pertanyaan itu menjawab; "Aku tidak tahu".

PENGEMBALIAN *JISIM*

Kembalinya *jisim* (materi) menurut ahlussunah adalah *haq* (benar adanya), dan wajib diyakini. Dan mengenai definisi 'pengembalian *jisim*', di kalangan ahlussunnah.

1. Pendapat pertama, 'pengembalian *jisim*' adalah menciptakan bagian-bagian *jisim* yang asli dan sifat-sifat di dalamnya, setelah sebelumnya mengalami kemusnahan (*fana'*).
2. Pendapat kedua, 'pengembalian *jisim*' adalah mengumpulkan *jisim* setelah terpisah-pisah, disertai pengembalian ruh.
3. Pendapat ketiga, sebagai pendapat yang benar, adalah menangguhkan. Karena tidak ada dalil *naqli* yang memastikan salah satunya.

Semua ini berdasar firman Allah SWT;

وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ (الروم: ٢٧)

Dan Dialah yang menciptakan (manusia) dari permulaan, kemudian mengembalikan (menghidupkan)nya kembali, dan menghidupkan kembali itu adalah lebih mudah bagi-Nya.

كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ (الانبياء: ١٠٤)

Sebagaimana Kami telah memulai panciptaan pertama begitulah Kami akan mengembalikannya.

Kaum filosof mengingkari pengembalian *jisim.* Mereka mengatakan, bahwa yang dikembalikan hanyalah ruh. Dalam arti, setelah

kematian badan, ruh dikembalikan pada keadaan asalnya, yakni terlepas dari materi penyusun, dengan merasakan kesempurnaan, atau merasa sakit atas kekurangan. Hal ini termasuk salah satu penyebab mereka kafir.

HASYR, SHIRATH,* DAN *MIZAN

Hasyr adalah dikumpulkannya makhluk untuk diadili dan dihisab setelah dihidupkan lagi yang didahului kebinasaan mereka. Menurut ahlussunah, *hasyr* adalah *haq* (benar adanya) dan wajib diyakini. Berdasar firman Allah SWT;

وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (الكهف: ٤٧)

Dan Kami kumpulkan seluruh manusia, dan tidak kami tinggalkan seorangpun dari mereka. (QS. Al-Kahfi: 47)

Dan HR. Bukhari-Muslim;

يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلًا

Manusia akan dibangkitkan pada hari kiamat tanpa sandal, telanjang bulat dan tidak dikhitan.

Shirâth (titian) adalah jembatan yang dibentangkan di atas neraka Jahannam, yang lebih tipis dari rambut dan lebih tajam dari pedang. Semua makhluk akan melewatinya. Ahli surga akan dapat melaluinya. Ahli neraka akan terpeleset telapak kakinya. Beberapa hadits shahih yang menerangkan di antaranya;

يُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ

Titian dipasang di atas neraka Jahannam

Sedangkan *mîzân* (timbangan amal), adalah *jisim* (materi) yang terlihat menyerupai timbangan di dunia, dan memiliki *lisan* (penunjuk keseimbangan timbangan) dan dua piringan, satu untuk amal baik terbuat dari cahaya, satu untuk amal jelek terbuat dari kegelapan. Berfungsi untuk mengetahui kadar amal perbuatan, dengan cara catatan amal ditimbang, atau amal-amal ditimbang setelah berubah berujud *jisim* (materi). *Mizan* adalah *haq* (benar adanya) dan wajib diyakini. Allah SWT berfirman:

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ (الأنبياء : ٤٧)

Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. Dan jika (amalan itu) hanya seberat biji sawipun pasti Kami mendatangkan (pahala)nya. Dan cukuplah Kami sebagai pembuat perhitungan. (QS. Al-Anbiya' : 47)

Dan HR. Baihaqi;

يُؤْتَى بِابْنِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيُوقَفُ بَيْنَ كَفَّتَيِ الْمِيزَانِ

"Anak cucu Adam didatangkan di hari kiamat, dan ditampatkan di depan dua piringan mizan"

SURGA DAN NERAKA TELAH TERCIPTA

Madzhab *ahlussunnah* menyatakan bahwa sorga dan neraka saat ini telah tercipta. Dalam arti, tercipta sebelum datangnya hari pembalasan. Beberapa nash syariat menjelaskannya, sebagai berikut:

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (آل عمران : ١٣٣)

Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa (QS. Ali Imron: 133)

وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (آل عمران : ١٣١)

Dan peliharalah dirimu dari api neraka, yang disediakan untuk orang-orang yang kafir. (QS. Ali Imron: 131)

Dan juga kisah Nabi Adam *alaihissalam* dan Ibu Hawa' yang ditempatkan di surga, dan dikeluarkan dari surga.

Kaum Mu'tazilah menyangka bahwa surga dan neraka diciptakan pada hari kiamat yang merupakan hari pembalasan. Berdasar firman Allah SWT;

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلا فَسَاداً (القصص : ٨٣)

Negeri akhirat itu, Kami berikan untuk orang-orang yang tidak ingin menyombongkan diri dan berbuat kerusakan di (muka) bumi.

Kalimat نَجْعَلُهَا menurut mereka berarti 'akan kami ciptakan', redaksi *fi'il mudhari'* menunjukkan bahwa penciptaan surga adalah di masa depan, bukan saat ini. Namun hal ini disangkal, bahwa kalimat نَجْعَلُهَا memiliki arti memberikan, bukan menciptakan, di samping itu masih berpeluang menunjukkan masa sekarang dan terus berlangsung[83].

[83] *Ibid,* hal. 587

وَيَجِبُ عَلَى النَّاسِ نَصْبُ إِمَامٍ وَلَوْ مَفْضُوْلًا وَلَا نُجَوِّزُ الْخُرُوْجَ عَلَيْهِ	Dan wajib atas manusia untuk menegakkan pemimpin, meski bukan orang terbaik. Dan kita tidak memperbolehkan keluar dari ketaatannya.
وَلَا يَجِبُ عَلَى اللهِ شَيْءٌ	Dan tidak wajib atas Allah SWT sesuatu apapun.

NASHBUL IMAMAH

Wajib hukumnya atas manusia untuk menegakkan Imam, yakni pemimpin di bidang agama dan dunia sebagai pengganti Nabi SAW, meskipun bukan orang terbaik. Kepemimpinan merupakan sebuah keniscayaan. Pemimpin dalam sebuah komunitas, diperlukan untuk mengurusi kemaslahatan manusia, seperti membangun pertahanan, menata angkatan bersenjata, memberantas pemberontakan dan gangguan keamanan. Berdasar ijma' shahabat setelah wafat Rasulullah SAW menjadikan penegakan kepemimpinan sebagai kewajiban terpenting, dan mendahulukannya dari penyemayaman jenazah Rasulullah SAW. Dan manusia dalam setiap dekade selalu demikian.

Tentang siapa yang harus memegang kepemimpinan? Maka pemimpin tidak harus yang terbaik, asal telah memenuhi persyaratan sebagai pemimpin. Karena kewajiban penegakan pemimpin telah tertunaikan dengan membaiat bukan orang terbaik sebagai pemimpin. Pendapat lain, harus memilih yang terbaik sebagai pemimpin.

Golongan Khawarij berpandangan bahwa penegakan pemimpin bukan merupakan kewajiban. Sebagian golongan mereka menyatakan, wajib ketika ada fitnah, tidak di saat negara sedang aman, sebagian lagi menyatakan sebaliknya. Sedangkan sekte Imamiyyah berpandangan bahwa penegakan pemimpin merupakan kewajiban Allah SWT, bukan kita.

KELUAR DARI TAAT PADA IMAM

Kalangan Asy'ariyah menetapkan tidak boleh keluar dari ketaatan kepada Imam, dengan cara melanggar ketaatan, meskipun *ja'ir* (pemimpin dzalim). Berdasar firman Allah SWT;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ (النساء:٥٩)

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri (pemimpin) di antara kamu

Kalangan Mu'tazilah memeperbolehkan keluar dari ketaatan kepada Imam yang *ja'ir*. Karena dengan kedzalimannya, Imam ter-*ma'zul*-kan.

TIDAK ADA KEWAJIBAN APAPUN BAGI ALLAH

Secara akal, *naql,* maupun *adat,* tidak ada kewajiban apapun atas Allah SWT kepada hambaNya. Karena Allah SWT adalah pencipta makhluk, bagaimana mungkin Allah SWT wajib melakukan sesuatu yang menjadi hak para makhluk-Nya?. Dan seandainya Allah SWT wajib melakukan sesuatu, pastilah karena ada *mujib* (penuntut), padahal tidak ada penuntut selain Allah SWT. Juga tidak boleh kewajiban tersebut lantaran Allah SWT mewajibkan pada diri-Nya sendiri, karena secara akal tidak bisa diterima. Contoh seperti ayat;

كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (الأنعام :٥٤)

Tuhanmu telah menetapkan atas diri-Nya kasih sayang

Maksud ayat ini bukan dalam konteks mewajibkan, namun dalam konteks memberi anugrah dan kebaikan. Dan 'keharusan' yang tersirat, muncul dari janji Allah SWT akan sesuatu. Dan Allah SWT tidak pernah ingkar pada janjiNya.

Mu'tazilah berpandangan bahwa secara akal Allah SWT wajib melakukan beberapa hal. Sebagian dari kewajiban Allah SWT adalah :

1. Memberikan balasan pahala atas ketaatan, menjatuhkan siksaan atas kemaksiatan
2. Memberikan kasih sayang *(al-luthfu)*, yakni melakukan sesuatu terhadap hamba-Nya agar mereka dekat dengan ketaatan dan jauh dari kemaksiatan. Namun tidak sampai taraf memaksakan tanpa ada pilihan *(ilja')*.
3. Melakukan sesuatu yang paling maslahat dalam masalah agama dan dunia dari sisi hikmah dan pengaturan[84].

وَنَرَى أَنَّ خَيْرَ الْبَشَرِ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ وَسَلَّمَ أَبُوْ بَكْرٍ فَعُمَرُ فَعُثْمَانُ فَعَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَبَرَاءَةَ عَائِشَةَ وَنُمْسِكُ عَمَّا جَرَى بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَنَرَاهُمْ مَأْجُوْرِيْنَ	Kita meyakini bahwa sebaik-baik umat setelah para Nabi *shallallâhu 'alaihim wa sallam*, adalah Abu Bakar ash-Shiddiq, lalu Umar bin Khaththab, lalu Utsman bin Affan, lalu Ali bin Abi Thalib, *radhiyallah 'anhum.* Kita juga meyakini terbebasnya Aisyah RA (dari segala apa yang dituduhkan padanya). Dan kita menahan diri dari (komentar terhadap) apa yang terjadi di antara para shahabat, serta kita meyakini bahwa semuanya diberi pahala.

[84] *Ibid,* hal. 587-588

MANUSIA TERBAIK SETELAH PARA NABI

Di antara prinsip *ahlussunnah* adalah keyakinan bahwa manusia terbaik setelah para Nabi dan malaikat khusus, secara berurutan adalah:

1. Abu Bakar ash-Shiddiq *radliyallâhu anhu.*
2. Umar bin Khaththab *radliyallâhu anhu.*
3. Utsman bin Affan *radliyallâhu anhu.*
4. Ali bin Abi Thalib *radliyallâhu anhu.*

Karena generasi salaf telah sepakat bulat atas terpilihnya mereka di sisi Allah SWT dengan urutan tersebut.

Sedangkan golongan Syiah dan kebanyakan Mu'tazilah berpandangan bahwa yang terbaik di antara umat setelah para nabi adalah Ali bin Abi Thalib *radliyallâhu anhu.*

Selanjutnya, As-Suyuthi menambahkan dalam tata urutan keutamaan setelah empat shahabat di atas sebagai berikut:

5. Enam orang yang tersisa dari sepuluh orang yang dijamin masuk surga, yakni:
   - Thalhah *radliyallâhu anhu.*
   - Sa'ad bin Abi Waqqâsh *radliyallâhu anhu.*
   - Sa'id bin Zaid bin Amr bin Nufail *radliyallâhu anhu.*
   - Az-Zubair *radliyallâhu anhu.*
   - Abdurrahman bin 'Auf *radliyallâhu anhu.*
   - Abu 'Ubaidah bin al-Jarrâh *radliyallâhu anhu.*
6. Shahabat veteran Perang Badar yang berjumlah 313 orang shahabat. Termasuk di dalamnya, sepuluh orang yang terjamin surga.
7. Shahabat veteran Perang Uhud.
8. Shahabat peserta *bai'atur-ridlwan* di Hudaibiyyah.
9. Shahabat Nabi SAW secara umum.
10. Umat Muhammad SAW yang lain.

TERBEBASNYA AISYAH RA. DARI TUDUHAN KEJI

Di antara prinsip *ahlussunnah* adalah wajib meyakini terbebasnya Aisyah *radliyallâhu anhâ,* putri shahabat Abu Bakar RA dari segala tuduhan keji yang dialamatkan padanya. Karena telah diturunkan ayat Al-Qur'an yang membersihkan nama beliau. Allah SWT berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (النور: ١١)

Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu juga. Janganlah kamu kira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia adalah

baik bagi kamu. Tiap-tiap seseorang dari mereka mendapat balasan dari dosa yang dikerjakannya. Dan siapa di antara mereka yang mengambil bagian terbesar dalam penyiaran berita bohong itu, baginya siksa yang besar. (QS. An-Nur: 11)

Karenanya, barangsiapa melemparkan tuduhan keji (*qadzf*) pada beliau, berarti dia telah kufur, karena telah mendustakan ayat Al-Qur'an tersebut.

MENAHAN DIRI DARI KEJADIAN ANTAR SHAHABAT

Kita juga menahan diri dari memberikan komentar negatif terhadap apa yang terjadi di antara para shahabat, berupa peperangan di antara mereka, dan pertikaian berkepanjangan yang berujung pada terbunuhnya banyak shahabat di antara mereka. Maka darah yang tertumpah akibat pertikaian tersebut, adalah darah yang Allah SWT telah menyucikan tangan-tangan kita darinya, maka janganlah kita melumuri lisan-lisan kita dengan darah tersebut.

Dan kita juga meyakini bahwa semua shahabat diganjar pahala. Karena pertikaian dan peperangan tersebut muncul dari hasil ijtihad mereka dalam permasalahan *dhanniyyah*. Bagi mereka yang mendapati kebenaran, akan diganjar dua pahala. Dan bagi yang salah diganjar satu pahala[85].

وَأَنَّ أَئِمَّةَ المَذَاهِبِ وَسَائِرَ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ كَالسُّفْيَانَيْنِ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ	Dan (kita juga meyakini) bahwa para pemimpin madzhab empat, dan pemimpin kaum muslimin lainnya, mereka semua berada di bawah naungan petunjuk dari Tuhan mereka.
وَأَنَّ الْأَشْعَرِي إِمَامٌ فِي السُّنَّةِ مُقَدَّمٌ وَأَنَّ طَرِيْقَ الْجُنَيْدِ طَرِيْقٌ مَقَوَّمٌ	Dan (kita berkeyakinan) bahwa Imam Abu al-Hasan al-Asyariy adalah pemimpin dalam sunnah dan dikedepankan (dari selainnya). Dan bahwa jalan yang ditempuh Syaikh Al-Junaid adalah jalan yang lurus.

IMAM KAUM MUSLIMIN DALAM NAUNGAN HIDAYAH

Kita meyakini bahwa pemimpin madzhab empat, Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Asy-Syafi'i, dan Imam Ahmad bin Hanbal, serta imam-imam yang lain, seperti Imam Sufyân ats-Tsauriy, Imam Sufyân bin 'Uyainah, Imam Al-Auza'iy, Imam Ishaq bin Rahawaih, Imam Dawud adh-Dhâhiriy, mereka semua berada di bawah naungan petunjuk

[85] *Ibid*, hal. 589

dari Allah SWT. Baik dalam bidang akidah ataupun bidang-bidang lainnya. Dan tidak dipedulikan pihak yang mengkritik dengan hal-hal yang tidak ada pada mereka. Karena mereka telah diberi ilmu dan anugrah pemberian dari Allah SWT, kemampuan menggali hukum rumit, dan pengetahuan luas.

IMAM AL-ASY'ARI DAN IMAM JUNAID

Kita juga berkeyakinan bahwa Imam Abu al-Hasan Ali bin Ismail al-Asy'ari, keturunan dari shahabat Abi Musa Al-Asy'ari adalah pemimpin dalam *sunnah,* yakni jalan keyakinan. Karena beliau yang memimpin penolakan terhadap kekeliruan penganut bid'ah, Mu'tazilah, dan kelompok lainnya. Kedudukannya lebih dikedepankan dari selainnya, seperti Abu Manshur al-Maturidiy. Dan tidak dipedulikan pihak yang mengkritik dengan hal-hal yang tidak ada pada beliau.

Kita juga berkeyakinan bahwa jalan yang ditempuh Syaikh Abu al-Qasim ibn Muhammad ibn Al-Junaid Al-Baghdadi, seorang pemimpin di kalangan *shufiyyah* dari aspek ilmu dan amal, adalah jalan yang lurus. Karena terlepas dari bid'ah, berkutat antara *taslim* (penerimaan utuh), dan *tafwidh* (penyerahan diri). Di antara perkataan Syaikh Al-Junaid adalah: "Jalan menuju Allah tertutup atas makhluk-Nya, kecuali atas orang-orang yang menganut jejak langkah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*". Beliau menutupi kewaliannya (*tasattur*) dengan kemampuan mendalam tentang fiqh dan berfatwa dengan madzhab gurunya, Imam Abu Tsaur. Dan tidak dipedulikan pihak yang menuduh beliau dan pengikutnya sebagai *zindiq* (menampakkan Islam, menyembunyikan kekafiran) di depan khalifah Abi Al-Fadhal Ja'far Al-Muqtadir[86].

وَمِمَّا لَا يَضُرُّ جَهْلُهُ وَتَنْفَعُ مَعْرِفَتُهُ: الأَصَحُّ أَنَّ وُجُوْدَ الشَّيْءِ عَيْنُهُ فَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَلَا ذَاتٍ وَلَا ثَابِتٍ وَأَنَّهُ كَذَلِكَ عَلَى الْمَرْجُوْحِ	Termasuk di antara hal-hal yang tidak berbahaya jika tidak diketahui, dan mengetahunya akan berguna, adalah bahwa pendapat *ashahh*, sesungguhnya wujudnya sesuatu adalah sesuatu itu sendiri. Maka sesuatu yang *ma'dûm* (tidak ada) bukanlah sesuatu apapun, bukan dzat, bukan pula sesuatu yang tetap. Begitu pula berpijak pada pendapat *marjuh*.
وَأَنَّ الاِسْمَ الْمُسَمَّى وَأَنَّ أَسْمَاءَ اللهِ تَوْقِيْفِيَّةٌ	Dan (versi *ashah*) nama adalah *musammâ* (yang dinamai) itu sendiri. Dan bahwa nama-nama Allah *ta'âlâ* itu bersifat *taufiqiyyah*.

[86] *Ibid,* hal. 589

وَأَنَّ لِلْمَرْءِ أَنْ يَقُوْلَ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ لَا شَكًّا فِي الْحَالِ	Dan bahwa seseorang boleh berucap: "Aku seorang mu'min, jika Allah menghendaki", bukan karena ragu-ragu saat mengucapkannya.

HAL-HAL YANG SEBAIKNYA DIKETAHUI

Pembahasan berikut ini dan pembahasan-pembahasan setelahnya, adalah termasuk di antara hal-hal yang tidak membahayakan akidah jika tidak diketahui, namun akan berguna jika diketahui.

1. Antara Sesuatu dan Wujudnya

Pendapat *ashahh* menyatakan, bahwa wujud sesuatu (baik wajib wujudnya maupun mungkin wujud) dalam kenyataan, adalah sesuatu itu sendiri. Pendapat kedua, wujud sesuatu bukanlah sesuatu itu sendiri. Dalam arti wujud tersebut bertempat pada sesuatu, ditinjau dari wujudnya sesuatu itu sendiri, tidak mempertimbangkan wujud dan tidak adanya. Pendapat ketiga, memilah, apabila sesuatu tersebut wajib wujudnya, maka wujud adalah sesuatu itu sendiri, dan apabila sesuatu tersebut mungkin wujudnya, maka wujud bukanlah sesuatu itu sendiri.

Berpijak pada pendapat *ashahh*, sesuatu yang *ma'dûm* (tidak ada) dan mungkin terwujud, bukanlah sesuatu apapun, bukan dzat (materi), bukan pula *tsâbit* (sesuatu yang tetap). Yakni bahwa *ma'dûm* tidak memiliki hakikat atau esensi dalam kenyataannya, dan hanya bisa terealisasi sebab wujud dalam kenyataannya. Begitu pula jika berpijak pada pendapat *marjuh* (wujud sesuatu itu bukanlah sesuatu itu sendiri). Menurut kelompok Mu'tazilah, bahwa *ma'dûm* adalah sesuatu, artinya sebuah hakikat yang tetap dalam kenyataan dan terlepas dari sifat wujud.

2. Nama Adalah *Musamma*

Pendapat *ashahh* menyatakan, bahwa *al-ism* (nama) itu adalah *musammâ* (yang dinamai) itu sendiri. Hal ini menurut Imam Al-Asy'ari berlaku dalam nama Allah SWT, dan menurut selain beliau berlaku mutlak. Pendapat lain menyatakan bahwa *al-ism* berbeda dengan *musammâ*, sebagaimana sekilas paham. Seperti, bahwa lafadz "api" tentu berbeda dengan "api" itu sendiri.

3. Nama-nama Allah SWT Adalah Tauqifi

Dan bahwasanya nama-nama Allah itu *taufiqiyyah*, yakni merupakan pengajaran dogmatif dari syara'. Artinya, tidak boleh diucapkan sebuah nama yang merujuk pada Allah, kecuali ada tuntunan dari syara'.

Mu'tazilah berpandangan bahwa boleh-boleh saja mengucapkan sebuah nama yang merujuk pada Allah, asalkan makna dari nama-nama

itu layak untuk-Nya, meski tidak ada tuntunan dari Syara' untuk mengucapkan nama itu.

4. Mengucapkan, "Aku mukmin jika Allah menghendaki"

Seseorang boleh berucap: "Aku adalah seorang mukmin, jika Allah menghendaki", meski dalam ucapan ini terdapat penggantungan (*ta'lîq*) dengan "jika Allah SWT menghendaki". Beberapa alasan diajukan untuk membenarkan pendapat ini:

- Karena khawatir dari *sû'ul khâtimah* (buruknya akhir hayat) yakni mati dalam keadaan kufur, yang mana *sû'ul khâtimah* tak diketahui oleh seorangpun. *Naudzu billâh min dzâlik.*
- Menghindari *tazkiyatun nafs* (menganggap baik diri sendiri).
- *Tabarruk* (berharap berkah) dengan nama Allah SWT.
- Etika dalam menyerahkan segala urusan pada kehendak Allah SWT.

Kebolehan berucap semacam ini dipersyaratkan tidak adanya keragu-raguan saat mengucapkan dalam keimanannya. Artinya, tetap mantap terus berlangsung sampai akhir hayat yang diharapkan *husnul khatimah*-nya.

Imam Abi Hanifah dan ulama lain melarang ucapan ini, karena menimbulkan salah persepsi adanya keraguan dalam iman. Namun hal ini disangkal, bahwa timbulnya salah persepsi tidak serta merta menetapkan hukum dilarang, dan hanya sekedar menetapkan hukum *khilaful aula.* Karena yang lebih utama adalah mantap. Sebagaimana yang dimantapi Imam As-Sa'du At-Taftazani, seperti ulama lainnya.

Dan apabila seseorang mengucapkan hal tersebut benar-benar ragu-ragu dalam keimanan, maka ulama sepakat menghukumi kafir[87].

وَأَنَّ تَمْتِيعَ الْكَافِرِ اسْتِدْرَاجٌ	Dan (menurut versi *ashah*) bahwa pemberian harta pada orang kafir adalah *istidrâj.*
وَأَنَّ الْمُشَارَ إِلَيْهِ بِأَنَّا الْهَيْكَلُ الْمَخْصُوْصُ	Dan bahwa sesuatu yang ditunjuk dengan ungkapan "saya" adalah bentuk yang dikhususkan.
وَأَنَّ الْجَوْهَرَ الْفَرْدُ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يُتَجَزَّأُ ثَابِتٌ	Dan bahwa *jauhar fardu* (substansi tunggal) – yakni bagian yang tidak dapat terbagi lagi – adalah tetap adanya.

[87] *Ibid,* hal. 590-592

وَأَنَّهُ لَا حَالَ أَيْ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْمَوْجُوْدِ وَالْمَعْدُوْمِ	Dan bahwasanya tidak ada perantara, yakni tidak ada yang menengah-nengahi antara yang wujud dan yang tidak wujud
وَأَنَّ النِّسَبَ وَالْإِضَافَاتِ أُمُوْرٌ اعْتِبَارِيَّةٌ	Dan bahwasanya penisbatan-penisbatan dan penyandaran-penyandaran adalah hal-hal abstrak (*i'tibâriyyah*)
وَأَنَّ الْعَرَضَ لَا يَقُوْمُ بِعَرَضٍ وَلَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ وَلَا يَحُلُّ مَحَلَّيْنِ	Dan bahwasanya *'aradl* (sifat) itu tidak dapat bertempat di *'aradl* yang lain. Dan bahwa sebuah *'aradl* tidak tetap dalam dua masa, dan tidak bertempat dalam dua tempat.

NIKMAT BAGI KAFIR

Pemberian harta dunia oleh Allah SWT pada orang kafir, adalah *istidrâj* dari Allah SWT, bukan nikmat. *Istidrâj* adalah menarik ke arah kebinasaan secara berangsur-angsur. Firman Allah SWT;

وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُونَ (الأعراف: ١٨٢)

Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami, nanti Kami akan menarik mereka dengan berangsur-angsur (ke arah kebinasaan), dengan cara yang tidak mereka ketahui

Seorang kafir yang memiliki kekayaan melimpah, misalnya, merasa bahwa tidak ada yang salah pada dirinya, karena terbukti hidupnya nyaman. Akibatnya, si kafir akan terus-menerus menetapi kekafiran, ibarat madu beracun, sehingga siksanya di akhirat akan berlipat-lipat.

Sedangkan Mu'tazilah menyatakan bahwa kenikmatan yang dirasakan oleh orang kafir adalah nikmat yang harus disyukuri. Berdasar firman Allah SWT;

يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ (النحل : ٨٣)

Mereka mengetahui nikmat Allah, kemudian mereka mengingkarinya dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang kafir

Namun hal ini disangkal, bahwa penyebutan 'nikmat' dalam ayat ini karena memandang pada keyakinan mereka.

MUSYAR ILAIH DARI ' أَنَا '

Menurut pendapat *ashah,* sesuatu yang ditunjuk dengan ungkapan "saya" atau bentuk *dlamir* (kata ganti) lainnya, adalah *haikal* (bentuk) yang dikhususkan, yakni badan, yang di dalamnya termuat jiwa. Karena

seorang yang berakal, ketika ditanya "Apa itu manusia?", ia akan menunjuk pada bentuk yang dikhususkan ini. Di sisi lain, khithab yang ada saat itu tertuju padanya.

Kebanyakan dari Mu'tazilah dan yang lain, berpandangan bahwa yang ditunjuk dari ungkapan tersebut adalah jiwa, karena jiwalah yang memegang kendali dan kontrol pengaturan diri.

Pendapat ketiga, bahwa yang ditunjuk dari ungkapan tersebut adalah gabungan antara bentuk dan jiwa, sebagaimana bahwa kalam itu nama untuk gabungan lafadz dan makna[88].

AL-JAUHAR AL-FARDU

Jauhar fardu (substansi tunggal) adalah bagian yang tidak dapat terbagi lagi. Menurut pendapat *ashahh*, bahwa *jauhar fardu* itu ada dalam kenyataannya, meski biasanya tidak dapat dilihat, kecuali jika digabungkan dengan yang lain. Berbeda dengan pandangan *hukama'*, yakni *falasifah*, yang menafikan keberadaan *jauhar fardu*.

PENENGAH ANTARA *MAUJUD* DAN *MA'DUM*

Pendapat *ashahh* menyatakan bahwa tidak ada yang menengah-nengahi antara yang wujud dan yang tidak wujud. Karena sesuatu adakalanya nyata dalam faktanya, yakni disebut *maujûd*; dan adakalanya tidak demikian, yakni disebut *ma'dûm*. Semacam ini merupakan sesuatu yang disimpulkan oleh akal.

Pendapat kedua, menyatakan bahwa ada sesuatu yang menengah-nengahi di antara *maujûd* dan *ma'dum*. Contoh warna bagi hitam, dimana warna ini tetap dalam hitam, namun tidak *maujud* pada hitam, juga tidak *ma'dum* dari hitam. Contoh lain, wujud bukanlah *maujud,* juga bukan *ma'dum*.

Menurut pendapat pertama, contoh-contoh tersebut tergolong *ma'dum,* karena termasuk *amrun i'tibariy* (perkara sebatas ungkapan)[89]. Sedangkan menurut pendapat kedua, contoh-contoh tersebut merupakan sifat bagi perkara *maujud,* tidak bisa disifati wujud atau tidak wujud. Dalam arti, tidak ditemukan perwujudannya dalam benda, namun juga tidak sirna di dalam hati.

---

[88] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul* hal. 161

[89] Suatu perkara terbagi 4 (empat); 1). *Maujud,* yaitu perkara yang dapat dilihat 2). *Ma'dum,* yaitu perkara yang tidak tetap 3). *Hal,* yaitu perkara di tengah-tengah antara *maujud* dan *ma'dum* 4). *Amrun I'tibariy,* yaitu perkara sejenis ungkapan saja dan abstrak.

PENISBATAN DAN PENYANDARAN

Penisbatan-penisbatan dan penyandaran-penyandaran adalah hal-hal abstrak (*i'tibâriyyah*) yang dapat diperhitungkan oleh akal; bukan hal yang konkrit (*wujûdiyyah*), dengan wujud dalam kenyataannya. Sebagaimana menurut mayoritas pakar teologi. Mereka mengatakan, kecuali *al-aina* (keberadaan), maka *maujud.* Mereka menamakannya dengan *kaun,* dan membaginya menjadi empat; *harakat* (gerakan), *sukun* (diam), *ijtima'* (berkumpul), dan *iftiraq* (terpisah).

Sebagian kecil pakar teologi dan *hukamâ'* menyatakan sifat-sifat yang mengandung penyandaran adalah *maujud* dalam kenyataannya. Terbagi menjadi tujuh;

1. *Al-Aina,* yakni keberadaan sebuah materi pada suatu tempat.
2. *Al-Mata,* yakni keberadaan sebuah materi pada suatu waktu.
3. *Al-Wadh'u,* yakni keadaan yang disandarkan pada materi, dari sudut pandang penisbatan sebagian juz di dalamnya dengan yang lain. Serta penisbatan juz-juz tersebut dengan faktor-faktor eksternal (di luar) materi tersebut. Seperti berdiri, di dalamnya terdapat penyandaran sebagian juz dari materi pada yang lain. Dan juga penisbatan juz tersebut dengan faktor-faktor eksternal, seperti adanya kepala ada di atas, dan dua kaki di bawah.
4. *Al-Milk,* yakni keadaan yang disandarkan pada materi, dari sudut pandang hal-hal yang mengelilinginya dan berpindah dengan sebab perpindahannya. Seperti keadaan yang tercipta sebab memakai gamis atau surban.
5. *An-Yaf'ala,* yakni pengaruh sesuatu pada perkara lain, saat pengaruh tersebut masih berlangsung. Seperti pemotong saat masih memotong.
6. *An-Yanfa'ala,* yakni menerima pengaruh dari perkara lain, saat masih berlangsung. Seperti terpotong saat masih dipotong.
7. *Al-Idhafah,* yakni nisbat yang diarahkan pada sesuatu, dengan cara menyamakan pada nisbat yang lain. Seperti kebapakan dan menjadi anak.

Tujuh macam ini termasuk *maqulat al-'asyrah* (sepuluh pernyataan). Atau menurut *hukama,* disebut *al-ajnas al-'aliyah li al-maujudat* (genus atas bagi perkara *maujud*). Tiga sisanya adalah *al-jauhar, al-kamm,* dan *al-kaif,* yang sudah dikenal dalam kitab-kitab tauhid[90].

[90] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul* hal. 163

SEPUTAR *'ARADH* (SIFAT)

Menurut pendapat *ashab*, *'aradl* (sifat) tidak dapat bertempat di *'aradl* yang lain. *'Aradl* hanya bisa bertempat di *jauhar fard* atau *jauhar murakkab*, yakni *jisim*, sebagaimana paparan terdahulu. *Hukama'* menyatakan bahwa secara akal boleh terjadi, bertempatnya suatu *'aradl* pada *'aradl* yang lain. Akan tetapi dengan *'aradl* terakhir, terhentilah mata rantai *'aradl* pada *jauhar* tertentu. Sebagaimana sifat cepat dan lambat yang dilabelkan pada gerakan.

Kemudian, sebuah *'aradl* tidak tetap dalam dua masa. Akan tetapi berhenti dan muncul kembali sesuatu yang serupa di masa kedua. Lalu berhenti dan digantikan oleh sesuatu yang serupa di masa ketiga, begitu seterusnya. Sehingga disangka oleh penglihatan bahwa satu *'aradl* menetap terus menerus. Padahal *'aradl* di masa pertama bukanlah *'aradl* di masa kedua; *'aradl* di masa kedua bukanlah *'aradl* di masa ketiga, dan seterusnya. *Hukama'* menyatakan bahwa *'aradl* dapat bertahan di dua masa, kecuali gerakan dan dan zaman, berpijak pada pendapat yang mengatakan bahwa keduanya adalah *'aradl*.

'Aradl juga tidak boleh bertempat dalam dua tempat. Sehingga hitam pada salah satu tempat bukanlah hitam pada tempat yang lain, meski sama-sama hakikat penyusunnya. Filosof kuno menyatakan bahwa kedekatan dan yang semisal dengannya, dari sesuatu yang berkaitan dengan dua sisi, dapat bertempat di dua tempat. Berdasar pendapat pertama, bahwa lebih dekatnya salah satu sisi itu berbeda dengan dekatnya sisi yang lain dalam wujudnya, meski bersekutu dalam hakikat[91].

وَأَنَّ الْمِثْلَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ كَالضِّدَّيْنِ بِخِلَافِ الْخِلَافَيْنِ وَالنَّقِيْضَانِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ	Dan bahwasanya dua *'aradl* yang sama itu tidak dapat berkumpul dalam satu tempat, sebagaimana dua hal yang berlawanan, berbeda halnya dua *khilâf* (hal yang saling berbeda). Sedangkan dua *naqîdl* (hal yang saling bernegasi) tidak dapat berkumpul keduanya, dan tidak dapat menghilang keduanya.
وَأَنَّ أَحَدَ طَرَفَيِّ الْمُمْكِنِ لَيْسَ أَوْلَى بِهِ وَأَنَّ الْبَاقِيَ مُحْتَاجُ إِلَى مُؤَثِّرٍ سَوَاءٌ قُلْنَا إِنَّ عِلَّةَ احْتِيَاجِ	Dan bahwa salah satu dari dua sisi hal yang mungkin, tidaklah lebih utama dari yang lain. Dan bahwa perkara mungkin yang tersisa membutuhkan penyebab. Baik kita katakan bahwa *'illat* (alasan) dari butuhnya *atsar* (dampak akibat) terhadap *muatstsir* (pemberi

[91] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 596

الأَثَرِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ الإِمْكَانُ أَوِ الْحُدُوْثُ أَوْ هُمَا جُزْآ عِلَّةٍ أَوِ الإِمْكَانُ بِشَرْطِ الْحُدُوْثِ	dampak) adalah *imkân* (kemungkinan) ataukah *hudûts* (barunya kemunculan), ataukah keduanya menjadi dua alasan, ataukah yang menjadi alasan adalah *imkân* dengan syarat *hudûts*.

DUA *'ARADL* YANG SAMA TIDAK DAPAT BERKUMPUL

Menurut pendapat *ashah*, dua *'aradl* yang sama itu tidak dapat berkumpul dalam satu tempat, sebagaimana dua *dlidd* (hal yang berlawanan). Mu'tazilah membolehkan hal tersebut. Mereka beralasan, bahwa suatu *jisim* yang direndam dalam pewarna agar menjadi hitam, akan muncul padanya hitam, lalu hitam yang lain, lalu hitam yang lain lagi, hingga mencapai hitam pekat. Alasan ini disanggah, bahwa datangnya hitam pada jisim bukan dengan cara berkumpul, melainkan dengan cara mengganti. Maka hitam pertama hilang digantikan hitam kedua; hitam kedua hilang digantikan hitam ketiga, dan seterusnya. Ini berpijak pada pendapat bahwa 'aradl tidak dapat menetap pada dua masa.

Berbeda halnya dua *khilâf* (hal yang saling berbeda) yang dapat saling berkumpul. Seperti hitam dan manis, dapat berkumpul dalam satu jisim. Adapun dua *naqîdl* (hal yang saling bernegasi) tidak dapat berkumpul keduanya, dan tidak dapat menghilang keduanya. Seperti "berdiri" dan "tidak berdiri", keduanya tidak mungkin berkumpul dalam satu jisim.

SALAH SATU DARI DUA SISI PERKARA YANG MUNGKIN

Menurut pendapat *ashah*, salah satu dari dua sisi hal yang mungkin, tidaklah lebih utama dari yang lain. Yakni, bahwa *al-mumkin* (sesuatu yang mungkin), seperti keberadaan Zaid sebelum dilahirkan, memiliki dua sisi: sisi wujud dan sisi *'adam* (tiada). Salah satu dari kedua sisi ini tidak ada yang lebih utama dari sisi yang lain.

Pendapat lain menyatakan bahwa sisi *'adam* lebih utama, karena lebih mudah terjadi. Karena sisi *'adam* bisa dipastikan terjadi dengan ketiadaan satu di antara bagian-bagian *'illat* sempurna bagi sisi wujud, yang mana dalam kepastian terjadinya wujud ini dibutuhkan kepastian keseluruhan bagian-bagian *'illat.*

Pendapat ketiga menyatakan bahwa sisi wujud lebih utama ketika ada *'illat* dan tiada syarat. Karena terkadang *'illat* ditemukan meskipun *al-mumkin* tidak ditemukan karena ketiadaan syarat.

Dan bahwa *al-bâqî* (perkara mungkin yang wujud atau tersisa) membutuhkan penyebab. Yakni, suatu *al-mumkin* untuk menjadi wujud,

butuh *sabab* (penyebab, yakni *muatstsir*). Begitu pula setelah *al-mumkin* telah wujud, untuk tetap terus wujud, juga butuh *sabab*. Pendapat lain menyatakan tidak demikian.

Perbedaan pendapat tentang hal ini terbangun dari pernyataan bahwa *'illat* (alasan) dari butuhnya *atsar* (maksudnya *al-mumkin*) terhadap *muatstsir* itu apakah status *imkân* ataukah *hudûts*, ataukah keduanya menjadi dua alasan, ataukah yang menjadi alasan adalah *imkân* dengan syarat *hudûts*.

Berpijak pada yang pertama, *al-mumkin* dalam *baqâ'*-nya butuh terhadap *muatstsir* karena karena status *imkân* tak pernah lepas dari *al-mumkin*. Karenanya, keadaan *baqâ'* butuh terhadap *muatstsir* karena wujudnya *'illat* berupa *iftiqâr* (butuh), yakni status *imkân* tersebut. Sedangkan jika berpijak pada yang kedua, ketiga dan keempat, *al-mumkin* dalam *baqâ'*-nya tidak butuh terhadap *muatstsir*, karena *muatstsir* dibutuhkan untuk keluar dari *'adam* menuju wujud, tidak dalam *baqâ'* (bertahan).

وَأَنَّ الْمَكَانَ بُعْدٌ مَفْرُوضٌ يَنْفُذُ فِيْهِ بُعْدُ الْجِسْمِ وَهُوَ الْخَلَاءُ وَالْخَلَاءُ جَائِزٌ عِنْدَنَا وَالْمُرَادُ بِهِ كَوْنُ الْجِسْمَيْنِ لَا يَتَمَاسَّانِ وَلَا بَيْنَهُمَا مَا يُمَاسُهُمَا	Menurut pendapat *ashab*, ruang adalah jarak perkiraan (maya) dan dapat ditembus jarak *jisim* (bangun tiga dimensi). Jarak maya inilah yang disebut *khalâ'* (ruang kosong). Dan ruang kosong ini diperbolehkan menurut kita. Yang dikehendaki dari hal ini adalah bahwa keberadaan dua *jisim* tidak saling bersentuhan, dan tidak ada di antara kedua jisim tersebut sesuatu yang bersentuhan dengan keduanya.
وَأَنَّ الزَّمَانَ مُقَارَنَةُ مُتَجَدِّدٍ مَوْهُوْمٍ لِمُتَجَدِّدٍ مَعْلُوْمٍ	Dan bahwa zaman adalah berbarengannya *mutajjadid mauhûm* (hal baru yang terandaikan) pada *mutajaddid ma'lûm* (hal baru yang diketahui).

HAKIKAT RUANG DAN WAKTU

Tidak diragukan lagi bahwa sebuah *jisim* berpindah dari dan menuju ruang, serta bertempat di dalamnya. *Jisim* akan bertemu dengan ruang, sehingga pasti akan bersentuhan atau menembusnya. Dalam mendefinisikan "ruang" terdapat beberapa pendapat sebagai berikut:

1. Pendapat *ashab*, ruang adalah jarak maya yang dapat ditembus *jisim* (bangun tiga dimensi). Yakni dengan menembusnya jarak dari *jisim* yang bertempat di dalamnya, pada jarak nyata tersebut.
2. Pendapat kedua, ruang adalah atap (atau lapisan) bagian dalam dari pelingkup yang menyentuh atap bagian luar dari terlingkup. Seperti

lapisan dalam dari gelas yang bersentuhan dengan lapisan luar dari air yang bertempat di dalamnya.
3. Pendapat ketiga, ruang adalah jarak nyata, yang diandaikan jika *jisim* menembusnya.

Jarak maya inilah yang disebut *khalâ'* (ruang kosong). Keberadaan *khalâ'* adalah boleh secara akal. Yang dikehendaki dari *khalâ'* adalah bahwa keberadaan dua *jisim* tidak saling bersentuhan, dan tidak ada di antara kedua jisim tersebut sesuatu yang bersentuhan dengan keduanya. Maka alam yang *jâwaz* aqliy ini adalah *khalâ'* yang merupakan jarak maya, yang menjadi pengertian dari "ruang", yang karenanya terbebas dari *syâghil* (sesuatu yang menempati). Pendapat ini adalah pendapat *mutakallimîn*. Sedangkan dua pendapat pertama adalah pendapat *hukamâ'* atau *falasifah*.

*****

Para ulama' *mutakallimin* mengingkari wujud zaman. Mereka memposisikan zaman sebagai *amr i'tibâriy* (hal abstrak). Sedangkan *hukama'* dan *muhaqqiqin* menetapkan wujud zaman. Berikut beberapa pendapat tentang zaman.

1. Pendapat *ashah,* menyatakan bahwa zaman adalah berbarengannya *mutajaddid mauhûm* (hal baru yang tersamarkan) pada *mutajaddid ma'lûm* (hal baru yang diketahui) untuk menghilangkan kesamaran yang ada pada yang pertama. Contoh: "Aku mendatangimu ketika terbit matahari". Dalam contoh ini, *mutajaddid mauhûm* adalah "kedatangan", yang masih *terandaikan* atau belum jelas kapan waktunya. *Mutajaddid ma'lûm* dalam contoh ini adalah "terbitnya matahari" yang telah diketahui. Berbarengannya "kedatangan" dengan "terbitnya matahari" untuk menghilangkan sisi kesamaran pada "kedatangan", inilah yang disebut "zaman". Pendapat ini adalah versi *mutakallimin*. Sedang pendapat sebelumnya adalah versi *hukamâ'*.
2. Pendapat kedua, zaman adalah *jauhar* (*substansi*) yang bukan *jisim* (yang tersusun), bukan pula *jusmâni* (yang masuk dalam *jisim*). Ini adalah pendapat *falasifah* generasi awal. Mereka mengatakan bahwa zaman adalah *jauhar* yang tidak tidak berisi *mâddah* (materi) yang berdiri sendiri, bukan *jisim*, bukan pula *jusmâni*, dan tidak menerima *'adam* (ketiadaan). Karena ketiadaan akan berkonsekwensi suatu keadaan mustahil. Karena jika zaman bisa tiada, pastilah ketiadaannya setelah wujudnya itu *ba'diyyah* (kondisi "setelah"), yang pastinya tidak akan terjadi kecuali bersamaan zaman. Sebab makna "ketiadaan

zaman setelah wujudnya zaman" adalah bahwa ketiadaan zaman terjadi di suatu zaman setelah zaman wujudnya. Jika demikian, berkonsekwensi pada wujudnya zaman ketika zaman itu tiada. Dan ini mustahil. Namun, alasan ini disanggah, bahwa kemustahilan tersebut muncul dari pengandaian ketiadaan zaman dengan *qayyid* "setelah wujudnya zaman", tidak dari pengandaian ketiadaan zaman secara mutlak. Jika demikian, tidak akan ada konsekwensi "tidak menerima tiada secara *dzatiyyah*"[92].

3. Pendapat ketiga, zaman adalah garis orbit *ma'dil an-nahâr*. Yakni, *jisim* yang garis edarnya, yakni yang *minthaqatul burûj* (rasi bintang) darinya dinamakan *ma'dil an-nahâr*, karena berbandingannya siang terhadap malam di semua daerah ketika matahari di atasnya.
4. Pendapat keempat, zaman itu *'aradl*. Berpijak pendapat ini, ada beberapa ragam pendapat. *Pertama*, zaman adalah pergerakan *ma'dil an-nahâr*. *Kedua*, zaman adalah kadar dari pergerakan *ma'dil an-nahâr*. Ada yang menyatakan bahwa zaman adalah pergerakan dalam garis orbit dan kadarnya[93].

وَيَمْتَنِعُ تَدَاخُلُ الْجَوَاهِرُ وَخُلُوُّ الْجَوْهَرِ عَنْ كُلِّ الْأَعْرَاضِ	Tercegah (secara *aqly*) saling memasukinya beberapa *jauhar* (materi). Dan (juga tercegah) kekosongan *jauhar* dari segala *aradl* (sifat)
وَالْجِسْمُ غَيْرُ مُرَكَّبٍ مِنْهَا وَأَبْعَادُهُ مُتَنَاهِيَةٌ	*Jisim* tidak tersusun dari beberapa *aradl*. Dan jarak-jarak tiga dimensi *jisim* (panjang, lebar dan tinggi) itu berbatas.

TADÂKHUL AL-JAWAHIR DAN KEKOSONGAN *JAUHAR*

Secara *'aqliy*, tidak mungkin terjadi *tadâkhul al-jawahir* (saling memasukinya beberapa *jauhar*). Yakni suatu *jauhar* memasuki *jauhar* yang lain dengan cara menembus, yakni menjadi satu dalam ruang kosong yang sama. Atau saling bertemu bagian-bagiannya tanpa bertambah bentuknya. Kemustahilan ini dikarenakan dalam *tadâkhul* terdapat persamaan antara *kull* dan *juz*. *Al-Aththâr* mengemukakan alasan lain yang dianggap lebih tepat. Yakni, andaikan *tadâkhul* boleh terjadi, pastilah suatu *jisim* tertentu itu merupakan *jisim-jisim* yang banyak yang saling merasuki. Satu meter kain bisa jadi merupakan 1000 meter kain. Bahkan bisa jadi, semesta alam masuk dalam sebiji sawi. Bisa jadi pula alam yang

---

[92] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 507.
[93] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* vol II hal. 600

ada ini terpisah menjadi sekian banyak alam, padahal sebagaimana kita saksikan, alam tetaplah seperti adanya. Karena itu, teori *tadâkhul* ini terbantahkan oleh fakta[94].

Secara *aqliy*, mustahil pula terjadi, kekosongan *jauhar* dari segala *'aradl*. Baik *jauhar* tersebut *mufrad* (tunggal, yakni *jauhar fard* atau substansi tunggal) maupun *murakkab* (tersusun, kompleks). Karenanya, secara aqliy, *jauhar* tatkala *maujud*, wajib adanya satu di antara *'aradl*. Karena *jauhar* tidak akan dijumpai tanpa adanya sosok. Dan adanya sosok membutuhkan adanya *'aradl*.

Jisim tidak tersusun murni dari *'aradl* saja. Karena *'aradl* tidak dapat berdiri sendiri, berbeda halnya dengan *jauhar*. Pernyataan ini berbeda dengan pendapat An-Najjâd dan An-Nadhdhâm dari kalangan Mu'tazilah, yang menyatakan bahwa jauhar dapat tersusun murni dari *'aradl-'aradl*, berupa warna, rasa, bau dan lainnya.

Selanjutnya, jarak-jarak tiga dimensi *jisim*, yakni panjang, lebar dan tinggi itu berbatas. Teori ini disepakati oleh semua orang berakal[95].

وَالْمَعْلُوْلُ يَعْقِبُ عِلَّتَهُ رُتْبَةً وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ يُقَارِنُهَا زَمَانًا	*Ma'lûl* (obyek terapan *'illat*) mengiringi setelah *'illat*, secara tingkatan. Pendapat *ashah*, *ma'lûl* membarengi *'illat* dari sisi waktunya.

ANTARA *MA'LUL* DAN *'ILLAT*

'Illat adalah sesuatu yang darinya muncul sembarang perkara, secara mandiri jika berupa *'illat* sempurna, atau bersama hal lain jika berupa *'illat* tidak sempurna. Sedangkan *ma'lûl* adalah sesuatu yang muncul. Pembahasan ini berfokus pada *'illat* sempurna[96].

Ulama menyepakati bahwa *ma'lûl* (obyek terapan *'illat*) mengiringi setelah *'illat*-nya dari segi kedudukannya (*rutbah*).

Pendapat *ashah,* sebagai versi yang disampaikan mayoritas dan dishahihkan Imam An-Nawawi dalam Ashl Ar-Raudhah, menyatakan bahwa *ma'lûl* (obyek terapan *'illat*) berbarengan dengan *'illat*-nya dari segi masa. Baik *'illat* tersebut berupa *'illat 'aqliyyah,* seperti pergerakan kunci sebab pergerakan jari. Atau *'illat wadl'iyyah,* baik peletaknya adalah As-Syari' atau yang lain, seperti ucapanmu; "Jika kamu masuk rumah, maka kamu merdeka", dan ucapan pakar nahwu; "Status menjadi *fa'il* adalah *'illat* terbaca *rafa'*-nya sebuah kalimat".

---

[94] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 510.

[95] *Ibid* hal. 510 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* vol II hal 602

[96] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 511.

Pendapat kedua menyatakan bahwa dari segi masa, *ma'lûl* itu beriringan setelah *'illat*-nya, secara mutlak, yakni baik *'illat* tersebut berupa *'illat 'aqliyyah* atau *'illat wadl'iyyah*. Pendapat ini dipilih oleh pengarang Jam'ul Jawâmi' mengikuti orang tuanya, Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki. Karena jika seorang suami mengatakan pada istri yang belum pernah disetubuhi; "Pada saat aku mentalakmu, maka kamu tertalak", kemudian dia mengatakan; "Kamu tertalak", maka yang ditetapkan jatuh adalah kata-kata terakhir yang berbentuk *munajjazah* (tanpa penggantungan), bukan kata-kata pertama yang berbentuk *mu'allaqah* (penggantungan). Seandainya *ma'lul* berbarengan dengan *'illat*-nya, maka yang berbentuk *mu'allaqah* juga jatuh. Namun hal ini disangkal bahwa tidak jatuhnya talak pada *mu'allaqah* adalah karena secara kedudukannya (*rutbah*) bentuk *munajjazah* lebih dahulu, sehingga obyek sudah tidak lagi menerima ditalak.

Pendapat ketiga, bahwa *ma'lûl* beriringan setelah *'illat* jika berupa *'illat wadl'iyyah*. Termasuk di antaranya adalah *'illat syar'iyyah*, dimana *'illat* ini lebih dahulu dari *ma'lul*. Namun jika berupa *'illat 'aqliyyah* maka keduanya bersamaan, karena *'illat* dalam hal ini mempengaruhi dengan sendirinya[97].

وَأَنَّ اللَّذَّةَ اِرْتِيَاحُ عِنْدَ إِدْرَاكِ فَالْإِدْرَاكُ مَلْزُوْمُهَا وَيُقَابِلُهَا الْأَلَمُ	(Menurut pendapat *ashab*), kelezatan (duniawi) adalah kepuasan saat *idrak* (menjumpai hal yang serasi). *Idrak* adalah *malzum* dari kelezatan. Berbanding dengan kelezatan adalah rasa sakit.
وَمَا تَصَوَّرَهُ الْعَقْلُ إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ أَوْ مُمْكِنٌ	Sesuatu yang terbayang oleh akal adakalanya wajib, atau tercegah, atau mungkin.

KELEZATAN DUNIAWI

Menurut pendapat *ashab*, kelezatan adalah kepuasan saat *idrâk* (menjumpai) hal-hal yang serasi atau selaras dengan keinginan (*mulâim*). Dalam hal ini *idrâk* (menemukan) merupakan *malzûm* (pemicu konskuensi) dari kelezatan, bukan kelezatan itu sendiri.

Pendapat kedua, kelezatan adalah keterhindaran dari rasa sakit. Pendapat ini disanggah, bahwa terkadang sesuatu dirasakan kelezatannya tanpa didahului rasa sakit berupa kebalikan dari kelezatan yang dirasakannya. Seperti seseorang yang tiba-tiba dapat menemukan pengetahuan dari sebuah masalah keilmuan, atau tiba-tiba menemukan

---

[97] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal 602

harta karun tanpa disangka dan didahului keinginan untuk menemukan keduanya.

Pendapat ketiga, kelezatan adalah menemukan hal-hal yang selaras dengan keinginan (*mulâim*). Menemukan rasa manis adalah kelezatan, dijumpai dengan indra perasa, menemukan kecantikan adalah kelezatan, dijumpai dengan mata, dan menemukan indahnya suara adalah kelezatan, dijumpai dengan pendengaran.

Imam Ar-Râzi mengatakan bahwa kelezatan duniawi pada hakikatnya adalah sesuatu yang dihasilkan dari *ma'ârif 'aqliyyah* (obyek-obyek abstrak yang dijumpai akal). Dan apa yang disangka kebanyakan orang sebagai sesuatu yang lezat, seperti kelezatan lahiriah berupa pemenuhan syahwat perut dan syahwat kemaluan; atau kelezatan *khayaliyyah* (pengandaian) seperti suka akan ketinggian derajat, suka menjadi penguasa, maka sebenarnya hal-hal semacam ini hanyalah menolak rasa sakit. Kelezatan makan dan minum adalah menolak rasa sakit berupa lapar dan haus. Kelezatan berhubungan badan adalah menolak rasa sakit berupa penggelitikan mani pada tempatnya. Kelezatan berupa derajat tinggi dan kekuasaan adalah menolak rasa sakit berupa tertekan dan terkalahkan.

****

Sesuatu yang terbayang oleh akal terbagi menjadi tiga hal, yaitu wajib, *mumtani'* (mustahil), atau *mumkin* (mungkin). Wajib adalah manakala suatu dzat yang terbayang menetapkan wujudnya dzat tersebut dalam kenyataan. Artinya, secara akal, dzat itu harus ada. Tidak dapat dibayangkan secara akal ketiadaannya.

Sedangkan *mumtani'* atau *mustahil* adalah manakala suatu dzat yang terbayang menetapkan ketiadaan dzat tersebut dalam kenyataan. Artinya, secara akal, dzat itu tidak boleh ada. Tidak dapat dibayangkan secara akal bahwa dzat itu ada.

Adapun *mumkin* adalah manakala suatu dzat yang terbayang tidak menetapkan wujud maupun ketiadaan. Artinya, secara akal, dzat itu boleh ada, boleh pula tidak ada[98].

[98] *Ibid,* hal 603

PENUTUP
TENTANG DASAR-DASAR TASHAWWUF
خَاتِمَةٌ : فِيمَا يُذْكَرُ مِنْ مَبَادِئِ التَّصَوُّفِ

Tashawwuf didefinisikan oleh Imam Al-Ghazali;

تَجْرِيدُ الْقَلْبِ لِلّٰهِ وَاحْتِقَارُ مَا سِوَاهُ

"Memurnikan hati hanya karena Allah SWT, dan menilai hina selain Allah SWT"

Maksud 'menilai hina selain Allah SWT' adalah manakala dibandingkan dengan keagungan Allah SWT. Dalam arti, tidak bersandar pada selain Allah SWT, bukan menghina secara hakikatnya. Pendapat kedua, tashawwuf adalah meninggalkan usaha. Pendapat ketiga, tashawwuf adalah berusaha keras meniti jalan menuju Allah SWT, Raja diraja. Dan beberapa versi lain sebagaimana disebutkan dalam kitabku, Ihkam Ad-Dalalah 'Ala Tahrir Ar-Risalah, Syarah Risalah Qusyairiyah, karya Imam Al-'Arif Billah Abi Al-Qasim Al-Qusyairi. Menurut Imam As-Sahrawardi, pendapat ulama tentang hakikat tashawwuf lebih dari seribu versi. Masing-masing menganalisa menurut *maqam* orang yang berpendapat dari aspek yang dominan dialaminya, hingga dia meyakini hal tersebut merupakan aspek terpenting, kemudian mendefinisikannya melalui hal tersebut[1].

Tashawwuf merupakan buah dari semua macam ilmu *syar'iy*, bukan ilmu yang terkodifikasi dan memiliki dasar-dasar (*mabadi'*) dan maksud akhir (*maqashid*), juga tidak memiliki kaidah tertentu, meskipun disendirikan pembukuannya. Pembukuan ilmu ini terpilah menjadi dua bagian;

1. Berisi pembersihan akhlak dan berprilaku dengan budi pakerti mulia, seperti kitab Qut al-Qulub, karya Imam Abu Thalib Al-Makki, Ihya' Ulumiddin, karya Imam Al-Ghazali, dan beberapa karya Imam Abd Al-Wahhab As-Sya'rani. Model ini dapat dipahami oleh orang yang berpengetahuan biasa.
2. Berisi pengalaman spiritual pengarang, mukasyafah, dan *tajalliyat,* seperti karya-karya Imam Ibn Al-Arabi dan Al-Jiliy. Model ini sulit dipahami, kecuali bagi mereka yang mengalami hal yang sama dengan mereka. Terkadang redaksi yang mereka pakai terlalu

---

[1] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 604

ringkas, bahkan acap kali secara lahiriyah bertentangan dengan dasar-dasar rasionalitas. Yang paling baik dilakukan adalah tidak menceburkan diri untuk memahaminya, dan menyerahkan semuanya pada mereka[2].

Karena sumber ajaran tashawwuf adalah amaliyah hati dan anggota badan lahiriyah, maka pengarang memulai kajian ini dengan mengulas dasar-dasar amaliyah.

أَوَّلُ الْوَاجِبَاتِ الْمَعْرِفَةُ فِي الْأَصَحِّ	Kewajiban pertama adalah ma'rifat (mengetahui Allah SWT), menurut *ashah.*

KEWAJIBAN PERTAMA ADALAH MENGETAHUI ALLAH

Menurut pendapat *ashah,* kewajiban pertama adalah atas seorang *mukallaf* adalah *ma'rifat* (mengetahui Allah SWT). Karena *ma'rifat* merupakan pondasi dari kewajiban-kewajiban lainnya. Sebab tanpa adanya *ma'rifat,* kewajiban-kewajiban lain, bahkan kesunnahan-kesunnahan tidak akan menjadi sah.

Pendapat kedua, kewajiban pertama adalah *nadhar* (olah pikir) yang mengantar pada *ma'rifat.* Karena *nadhar* adalah *muqaddimah* dari *ma'rifat.* Bisa dicapai adanya *ma'rifat* melalui sebuah *nadhar.*

Pendapat ketiga, kewajiban pertama adalah pendahuluan dari *nadhar.* Karena *nadhar* secara sempurna dan tuntas tidak akan tercapai tanpa pendahuluan atau awal dari *nadhar.*

Pendapat keempat, kewajiban pertama adalah kesengajaan melakukan *nadhar.* Karena terlaksananya *nadhar* bergantung adanya kesengajaan untuk melakukannya.

Semua pendapat ini benar adanya, dan perbedaan hanya sekedar retorika lafadz. Namun pendapat pertama diunggulkan, karena *ma'rifat* merupakan *maqshud* (sasaran) pertama, sedangkan yang lain adalah *wasilah* (penghantar) pertama[3].

وَمَنْ عَرَفَ رَبَّهُ تَصَوَّرَ تَبْعِيْدَهُ وَتَقْرِيبَهُ فَخَافَ وَرَجَا فَأَصْغَى إِلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَارْتَكَبَ وَاجْتَنَبَ	Dan barangsiapa mengetahui Tuhannya, pastilah membayangkan bahwa Tuhan bisa menjauhkannya, bisa pula mendekatkannya. Sehingga ia takut (siksa-Nya) dan berharap (pahala-Nya), lalu ia memperhatikan perintah dan larangan-Nya, menjalani (perintah) dan

[2] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 513.

[3] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* vol II hal. 605

فَأَحَبَّهُ مَوْلَاهُ فَكَانَ سَمْعُهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ وَاتَّخَذَهُ وَلِيًّا إِنْ سَأَلَهُ أَعْطَاهُ وَإِنِ اسْتَعَاذَ بِهِ أَعَاذَهُ	menjauhi (larangan). Hingga ia dicintai Tuhannya, dan Dia menjadi pendengaran, penglihatan dan tangannya. Dan Dia akan menjadikannya wali (orang yang dicintai), yang apabila meminta padaNya, maka Dia akan memberinya, dan apabila memohon perlindungan, maka Dia akan melindunginya.

KHAUF DAN *RAJA'*

Mengetahui Allah adalah dengan mengetahui asma-asma dan sifat-sifat keangungan-Nya. Barangsiapa mengetahui Tuhannya, pastilah membayangkan bahwa Tuhan bisa saja menjauhkan hamba-Nya dengan menyesatkannya, bisa pula mendekatkannya dengan memberikannya petunjuk.

Hingga kemudian hamba takut terhadap siksa-Nya, sebab disesatkan, dan berharap pahala-Nya, sebab diberi petunjuk. Setelah itu dia akan memperhatikan perintah dan larangan-Nya. Perintah-Nya ia jalani, dan larangan-Nya ia jauhi. Buahnya, ia akan dicintai Tuhannya dan akan dipelihara pendengaran, penglihatan, tangan, dan kakinya[4]. Serta Allah SWT akan menjadikannya wali atau orang yang dicintai, dimana setiap permintaannya akan dikabulkan, dan setiap permohonan perlindungan juga terkabul.

Penjelasan ini dicuplik dari sebuah hadits qudsi. Allah SWT berfirman:

وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَإِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ (رواه البخاري)

Tak henti-hentinya hamba-Ku mendekatkan diri pada-Ku dengan melakukan kesunnahan-kesunnahan hingga Aku mencintainya. Jika Aku mencintainya, maka Aku akan memelihara pendengarannya yang dengannya ia mendengar, dan penglihatannya yang dengannya ia melihat, dan tangannya yang dengannya ia berusaha, dan kakinya yang dengannya ia berjalan. Dan jika ia meminta pada-Ku, maka aku memberinya. Dan jika ia berlindung pada-Ku, maka Aku melindunginya. (HR. Bukhari).

---

[4] Dalam arti, Allah SWT yang akan mengurusi orang yang dicintai-Nya dalam setiap keadaan, gerakan maupun diamnya. Sebagaimana orang tua dari anak kecil, kasih cintanya, keduanya mengurusi semua kegiatannya, bahkan makanpun dengan tangan orang tua, dan berjalan dengan kaki orang tua.Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 605

وَعَلِيُّ الْهِمَّةِ يَرْفَعُ نَفْسَهُ عَنْ سَفْسَافِ الْأُمُوْرِ إِلَى مَعَالِيْهَا	Orang yang tinggi cita-citanya, akan mengangkat dirinya dari perkara-perkara yang rendah, menuju perkara-perkara yang mulia.
وَدَنِيْءُ الْهِمَّةِ لَا يُبَالِيْ فَيَجْهَلُ وَيَمْرُقُ مِنَ الدِّيْنِ	Orang yang rendah cita-citanya tidak akan peduli (ke mana nafsu menyeretnya) sehingga dia tidak tahu (perkara agamanya), dan keluar dari agama.
فَدُوْنَكَ صَلَاحًا أَوْ فَسَادًا أَوْ سَعَادَةً أَوْ شَقَاوَةً	Maka ambillah kebaikan ataukah kebinasaan, bahagia ataukah celaka.

ORANG YANG TINGGI DAN RENDAH CITA-CITANYA

Orang yang tinggi cita-citanya, yakni orang yang menghendaki derajat tinggi di akhirat. Dia akan berusaha mengangkat dirinya melalui *mujahadah*[5] dari perkara rendah, menuju perkara yang tinggi. Perkara rendah adalah akhlak-akhlak tercela, seperti sombong, marah, menyimpan dendam, dengki, jeleknya budi pakerti, dan tidak bersabar. Sedangkan perkara mulia adalah akhlak-akhlak terpuji, seperti tawadhu', sabar, batin yang jernih, zuhud, bagusnya budi pakerti, dan banyak bersabar. Hal ini dicuplik dari HR. Baihaqi dan At-Thabrani;

إِنَّ اللهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأُمُوْرِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا

"Sesungguhnya Allah SWT mencintai hal-hal yang mulia dan membenci hal-hal yang rendah"

Sedangkan orang yang rendah cita-citanya, yakni orang yang enggan ber-*mujahadah* atau bersungguh-sungguh mengangkat nafsunya dari perilaku rendah, ia tidak akan peduli ke mana nafsu menyeretnya. Akibatnya, ia akan terbutakan dan bodoh tentang perkara agamanya, hingga melesat jauh keluar dari agamanya, *na'udzubillah.*

Setelah kita mengetahui bagaimana kriteria orang-orang yang luhur dan yang rendah cita-citanya, dan kita yakin bahwa Allah SWT mengawasi setiap ucapan, perbuatan, dan apa yang ada di hati kita, dan

[5] *Mujahadah* adalah amal-amal untuk menghilangkan akhlak tercela, dan mengusahakan akhlak terpuji, baik amalan hati atau anggota badan. Hal tersebut dianjurkan berdasar firman Allah SWT;

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (العنكبوت : ٦٩)

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar- benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami

pasti akan membalas semuanya, maka hendaklah memilih kebaikan, dengan amal shalih, dan keberuntungan, dengan ridha Allah SWT atas kita, sebab keikhlasan hati. Dan jangan sekali-kali memilih kerusakan, dengan amal keburukan kita, dan kecelakaan, dengan murka Allah SWT atas kita, sebab keburukan niat di hati[6].

وَإِذَا خَطَرَ لَكَ شَيْءٌ فَزِنْهُ بِالشَّرْعِ فَإِنْ كَانَ مَأْمُوْرًا فَبَادِرْ فَإِنَّهُ مِنَ الرَّحْمَنِ فَإِنْ خِفْتَ وُقُوْعَهُ عَلَى صِفَةٍ مَنْهِيَةٍ بِلَا قَصْدٍ لَهَا فَلَا عَلَيْكَ

Dan jika terbersit sesuatu dalam hatimu, maka timbanglah dengan timbangan syara'. Jika berupa perkara yang diperintahkan, maka bersegeralah melakukan, karena detak hati itu dari Allah Sang Maha Pengasih. Jika kau khawatir terlaksananya hal yang diperintahkan dengan sifat terlarang, tanpa kesengajaan melakukannya maka tidak ada dosa atasmu.

وَاحْتِيَاجُ اسْتِغْفَارِنَا إِلَى اسْتِغْفَارٍ لَا يُوْجِبُ تَرْكَهُ فَاعْمَلْ وَإِنْ خِفْتَ الْعُجْبَ مُسْتَغْفِرًا مِنْهُ

Butuhnya *istighfar* kita pada *istighfar* yang lain, tidak mengharuskan kita meninggalkan *istighfar*. Maka beramalah, meskipun kamu khawatir *ujub* (membanggakan diri), sembari tetap ber-*istighfar* dari hal itu.

وَإِنْ كَانَ مَنْهِيًّا فَإِيَّاكَ فَإِنَّهُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِنْ مِلْتَ فَاسْتَغْفِرْ وَحَدِيْثُ النَّفْسِ وَالْهَمُّ مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ أَوْ تَعْمَلْ بِهِ مَغْفُوْرَانِ

Dan jika (yang terbersit dalam hatimu) itu perkara yang dilarang, maka hindarilah, karena detak hati itu dari Syaithan. Jika kau berkeinginan melakukannya, maka mohonlah ampun pada Allah. *Hadîtsun nafsi* (kata hati) dan keinginan, selama kamu tidak ucapkan atau lakukan, keduanya diampuni.

MENIMBANG DENGAN SYAR'I

Manakala manusia di dalam hatinya terbersit sesuatu, maka sikap yang harus diambil adalah menimbangnya dengan timbangan syara'. Dalam hal ini ada tiga kondisi:

1. **Kondisi pertama,** sesuatu yang terbersit diperintahkan syara', baik wajib ataupun sunnah, maka bersegeralah melakukannya. Karena detak hati tersebut (*al-khâthir*) berasal dari Allah SWT yang telah menyayangimu dengan dibersitkan di hatimu, dalam arti Allah SWT menghendaki kebaikan bagimu[7].

---

[6] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 606

[7] Atau detak hati itu dijatuhkan oleh malaikat ke dalam hati. Kedua hal ini dibedakan, bahwa detak hati yang dijatuhkan malaikat terkadang tersusupi nafsu dan syaithan dengan adanya

Dan jika muncul kekhawatiran bahwa terlaksananya hal yang diperintahkan tersebut dibarengi sifat terlarang, tanpa ada kesengajaan, seperti *ujub* (bangga diri) dan *riya'* (pamer), maka jika benar-benar terjadi, bagi pelaku tidak dikenakan dosa. Dia hanya sunnah beristighfar. Namun jika atas kesengajaan, maka pelaku berdosa dan wajib beristighfar. Fudlail bin 'Iyâdl berkata, "Beramal karena manusia adalah syirik, meninggalkan amal karena manusia adalah riya', dan ikhlas adalah ketika Allah menyelamatkanmu dari keduanya"[8].

ISTIGHFAR YANG BUTUH *ISTIGHFAR* LAIN

Butuhnya *istighfar* kita pada *istighfar* yang lain, karena nilai kekurangan akibat hati yang lupa, tidak mengharuskan kita untuk meninggalkan istighfar yang diperintahkan. Dan tidak berarti diam lebih baik, namun tetap kita lakukan, meskipun membutuhkan *istighfar* lainnya. Karena manakala lisan sudah membiasakan dzikir, besar kemungkinan hati akan mengikuti dan menyesuaikan.

Berbeda halnya *istighfar* yang datang dari orang-orang yang ikhlash, seperti Rabi'ah Al-'Adawiyah RA. Beliau mengatakan; "*Istighfar* kita butuh pada *istighfar* yang lain. Namun maksud beliau adalah untuk menghancurkan nafsunya. Imam Al-Ghazali berkata, "Jangan mengira bahwa Rabi'ah mencela gerak lisan dengan *istighfar* dari sisi bahwa ia adalah dzikir pada Allah. Akan tetapi Rabi'ah mencela lalainya hati. Maka seseorang butuh ber-*istighfar* dari lalainya hati, bukan dari gerak lisan. Dan jika ia diam dari ber-*istighfar* dengan lisan pula, maka ia butuh pada dua *istighfar*."

Sebab itulah, maka lakukan amal, meskipun khawatir mengalami *'ujub* (bangga diri), dengan senantiasa beristighfar. Hukumnya sunnah beristighfar, jika benar-benar terjadi tanpa disengaja, dan wajib jika terjadi dengan kesengajaan. Karena meninggalkan amal sebab khawatir *'ujub,* temasuk tipu daya syetan.

2. **Kondisi kedua**, sesuatu yang terbersit dilarang syara', maka hindarilah, jangan mendekatinya, karena detak hati itu dari Syaithan atau dari nafsu. Perbedaan keduanya, bahwa detak hati dari nafsu tidak berulang terjadi, sedangkan detak hati dari Syaithan terkadang

rasa waswas. Berbeda halnya dengan detak hati yang dijatuhkan oleh Allah, yang tidak dapat disusupi apapun_Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 590.

[8] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 607 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 590.

berpindah pada bentuk lain jika manusia bersikukuh untuk tidak melakukannya. Karena tujuan Syaithan adalah menggoda manusia tidak khusus pada satu kemaksiatan tertentu[9].

Dan jika kita berkeinginan melakukannya, maka hendaklah kita bermohon ampun pada Allah SWT atas keinginan ini, agar menjadi penebusnya[10].

HADÎTSUN NAFSI* DAN *HAMM

Hadîtsun nafsi (kata hati) adalah keraguan hati dalam melakukan atau meninggalkan apa yang terbersit di hati. Sedangkan *hamm* adalah keinginan melakukannya. Kedua hal tersebut diampuni, selama tidak diucapkan atau dilakukan. Rasulullah saw. bersabda:

إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَعْمَلْ أَوْ يَتَكَلَّمْ بِهِ (رَوَاهُ الشَّيْخَانِ)

Sesungguhnya Allah 'azza wa jalla mengampuni umatku dari apa yang diucapkan oleh hatinya, selama tidak dilakukannya atau diucapkannya.

وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ أَيْ عَلَيْهِ (رَوَاهُ مُسْلِمٌ) - وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ - كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً

"Barangsiapa berkeinginan melakukan kejelekan dan tidak dilakukannya, maka tidak dicatat". Yakni sebagai dosa atasnya. (HR. Muslim). Dalam riwayat lain olehnya, "maka Allah akan mencatat di sisi-Nya sebagai sebuah kebaikan yang sempurna".

وَإِنْ لَمْ تُطِعْكَ الْأَمَارَةُ فَجَاهِدْهَا
فَإِنْ فَعَلْتَ فَاقْلَعْ فَإِنْ لَمْ تَقْلَعْ
لِاسْتِلْذَاذٍ أَوْ كَسَلٍ فَاذْكُرِ الْمَوْتَ
وَفُجَأَتَهِ أَوْ لِقُنُوْطٍ فَخَفْ مَقْتَ
رَبِّكَ وَاذْكُرْ سَعَةَ رَحْمَتِهِ

Dan jika nafsu amarah tidak menurutimu, maka perangilah dia! Jika engkau terlanjur melakukannya, maka bertaubatlah! Jika engkau tidak menghentikannya karena menikmatinya, atau karena malas, maka ingatlah akan kematian dan kedatangannya yang tiba-tiba, atau karena putus asa, maka takutlah murka Tuhanmu, dan ingatlah keluasan kasih sayang-Nya.

وَاعْرِضِ التَّوْبَةَ وَهِيَ النَّدَمُ
وَتَتَحَقَّقَ بِالْاِقْلَاعِ وَعَزْمِ أَنْ لَا

Tawarkan (pada nafsumu) taubat. Taubat itu penyesalan (atas perbuatan maksiat). Dan taubat itu terealisasi dengan penghentian (perbuatan maksiat) dan keinginan untuk

---

[9] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 591.

[10] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, vol II hal. 608 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 592.

يَعُوْدَ وَتَدَارُكِ مَا يُمْكِنُ تَدَارُكُهُ وَالْأَصَحُّ صِحَّتُهَا عَنْ ذَنْبٍ وَلَوْ نُقِضَتْ أَوْ مَعَ الْإِصْرَارِ عَلَى كَبِيْرٍ وَوُجُوْبُهَا عَنْ صَغِيْرٍ	tidak mengulanginya, serta menyusulkan terhadap hal-hal yang mungkin disusulkan. Taubat sah dilakukan dari sebuah dosa, meskipun telah dirusak, atau disertai terus melakukan dosa besar. Dan menurut pendapat *ashah*, taubat wajib dilakukan atas dosa kecil.

MEMERANGI *NAFSU AL-AMMARAH*

Manakala manusia berkeinginan melakukan bersitan hati yang terlarang, maka wajib meninggalkan dan memohon ampun pada Allah, seperti penjelasan yang lalu. Namun apabila nafsu *amarah bis su'* (mengajak berbuat maksiat)[11] tidak mau patuh untuk meninggalkannya, karena nafsu tersebut secara alami menyukai kesenangan-kesenangan yang terlarang, maka harus diperangi (*mujahadah*)[12] agar tunduk kepada kita, dan dikerahkan segenap kemampuan untuk memeranginya dengan menentangnya. Karena nafsu itulah yang akan menjerumuskan pada kehancuran abadi, dengan cara berangsur-angsur menarik kita dari satu kemaksiatan menuju kemaksiatan yang lain, hingga terjatuh dalam kehancuran. Dalam arti, manakala nafsu *amarah* menggilas dan tidak bisa terbendung dengan *mujahadah*, maka kemaksiatan demi kemaksiatan akan berlangsung, hingga kehancuran abadi, yakni kekafiran ada di depan mata. Dalam situasi semacam ini, nafsu adalah musuh paling berbahaya. Rasulullah saw. bersabda

أَعْدَى أَعْدَائِكَ نَفْسُك الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْك

Musuhmu yang paling berbahaya adalah nafsumu yang berada di antara lambungmu.

Sebaliknya, apabila bersitan hati yang terlarang terlanjur terealisasi, karena nafsu telah menguasai, maka harus segera dihentikan,

---

[11] Nafsu terpilah sebagai berikut;

1. Nafsu *ammarah,* yakni nafsu yang selalu mengajak pada kemaksiatan, tidak pernah diperangi, mengikuti tuntutan syahwat dan ajakan syaithan.
2. Nafsu *lawwamah,* yakni nafsu yang bersinar dengan cahaya hati, sesuai dengan kadar kesadarannya. Manakala berbuat salah, dia akan mencaci nafsunya dan bertaubat.
3. Nafsu *muthmainnah,* yakni nafsu yang sempurna sinarnya dengan cahaya hati, hingga sifat-sifat tercela hilang, dan memakai akhlak-akhlak terpuji.
4. Nafsu *ruhaniyyah,* yakni nafsu yang condong pada perkara *mubah,* seperti rekreasi, mendengar suara indah, dan makan makanan enak. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* vol II hal. 610

[12] Hukum memerangi adalah wajib, apabila sesuatu yang terbersit dalam hati adalah haram. Dan sunnah, apabila yang terbersit adalah makruh atau khilaful aula. *Ibid,* hal. 610.

agar dosa melakukannya dapat dihilangkan dengan bertaubat. Allah SWT telah berjanji menerima taubat, sebagai anugrah dari-Nya;

وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ (الشورى : ٢٥)

Dan Dialah yang menerima taubat dari hamba-Nya (QS. Asy-Syura: 25)

Jika perbuatan maksiat tidak segera dihentikan karena menikmatinya, atau karena malas beranjak, maka obatnya adalah dengan mengingat kematian dan kedatangannya yang tiba-tiba. Keduanya menutup pintu taubat dan segala perbuatan ketaatan. Karena mengingat keduanya menjadi pendorong yang kuat untuk menghentikan kemaksiatan. Rasulullah SAW bersabda:

أَكْثِرُوا مِنْ ذِكْرِ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ (رواه الترمذي)

Perbanyaklah dari mengingat pemutus kelezatan (yakni kematian).

Namun jika penyebab tidak segera dihentikannya kemaksiatan itu karena karena berputus asa dari rahmat atau pengampunan Allah SWT, karena besarnya dosa, atau karena membayangkan siksaan Allah SWT, maka hendaklah takut pada beratnya siksaan Allah SWT. Karena dosa telah ditambahi dengan rasa putus asa dari pengampunan-Nya. Allah SWT berfirman:

إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (يوسف : ٨٧)

Sesungguhnya tidaklah berputus asa dari rahmat Allah kecuali kaum yang kafir

Karenanya, obat mujarab dalam hal ini adalah dengan mengingat-ingat keluasan kasih sayang-Nya yang tanpa batas. Agar tidak berputus asa dari pengampunan-Nya. Allah berfirman:

يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (الزمر : ٥٣)

Wahai hamba-hamba-Ku yang malampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. (QS. Az-Zumar: 53).

Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* bersabda:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللهُ بِكُمْ وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ (رواه مسلم)

Demi Tuhan yang jiwaku ada dalam kekuasan-Nya, andaikan kalian tidak berbuat dosa, pastilah Allah akan menghilangkan kalian, dan pastilah Allah akan mendatangkan kaum yang berbuat dosa lalu mereka meminta ampunan, kemudian Allah mengampuni mereka. (HR. Muslim).

DEFINISI DAN SYARAT TAUBAT

Setelah seseorang mengingat kematian, merasa takut pada beratnya siksaan Allah SWT, dan mengingat luasnya rahmat Allah SWT, maka hendaklah dia tawarkan taubat pada nafsunya. Agar mau bertaubat dari dosa yang telah dikerjakan, hingga nantinya diterima dan diampuni atas anugrah Allah SWT.

Taubat menurut istilah syara' adalah penyesalan atas dosa, dari tinjauan bahwa sebuah perbuatan adalah dosa, bukan dari tinjauan lain. Penyesalan atas meminum *khamr,* karena membahayakan badan, tidak disebut taubat. Penyesalan tidak harus dilangsungkan setiap waktu, namun cukup dengan *ishtishhab hukmi* (konsisten secara hukum), dalam arti tidak melakukan hal-hal yang membatalkan taubatnya.

Dalam merealisasikan taubat, terdapat beberapa syarat yang harus dipenuhi. Dalam arti, ralisasi taubat tidak terlepas dari beberapa syarat ini, bukan dalam arti setiap taubat harus memenuhi beberapa syarat ini. Karena terkadang taubat dapat terwujud, meskipun sebagian syarat-syaratnya digugurkan.

1. Menghentikan perbuatan maksiat dengan seketika. Dengan cara meninggalkannya, baik bagi orang yang sedang melakukan, atau bagi orang yang biasa mengulanginya. Syarat ini gugur manakala perbuatan dosa telah selesai dilakukan.
2. Tekad untuk tidak mengulanginya di masa mendatang. Syarat ini berlaku bagi orang yang memiliki kesempatan melakukan dosa yang sama. Sedangkan bagi semisal pezina yang terpotong kelaminnya setelah berzina atau penuduh zina yang terpotong lidahnya setelah menuduh zina, maka syarat bagi mereka adalah bertekad meninggalkan seandainya kemampuan melakukan dosa pulih kembali.
3. Menyusulkan perkara yang mungkin disusulkan. Hal ini terkait dengan hak orang lain yang muncul dari perbuatan dosa. Seperti hak *qadlf* (menuduh zina), maka cara menyusulkannya adalah dengan memberi kesempatan orang yang memiliki hak, baik orang yang dituduh maupun ahli warisnya untuk menunaikan atau membebaskannya haknya. Namun jika tidak mungkin disusulkan, semisal orang yang memiliki hak tidak ditemukan, maka syarat ini menjadi gugur, sebagaimana ketika sebuah dosa tidak memunculkan hak adami.

PERKARA YANG TIDAK MEMBATALKAN TAUBAT

Kemudian, ada beberapa hal yang diperselisihkan ulama terkait dengan keabsahan taubat, apakah mempengaruhi keabsahannya, ataukah tidak?, di antaranya;

1. Merusak taubat dengan mengulangi dosa yang sama.
   Menurut pendapat *ashab,* taubat tetap dinyatakan sah. Mengulanginya orang yang bertaubat atas dosa yang telah ia taubati tidak membatalkan taubat yang pertama, dan dianggap sebagai dosa baru yang harus ditaubati. Pendapat lain, taubat pertama tidak sah, dan dinyatakan batal.
2. Bertaubat sambil terus menerus melakukan dosa besar.
   Pendapat *ashab* menyatakan taubat dinyatakan sah, meskipun orang yang bertaubat masih terus menerus melakukan dosa besar. Dalam arti, taubat sah dilakukan atas sebagian dosa, tidak sebagian yang lain, sambil terus menerus melakukan dosa yang lain. Meskipun dosa yang ditaubati adalah dosa kecil, dan dosa yang masih terus dilakukan adalah dosa besar.

BERTAUBAT ATAS DOSA KECIL

Menurut pendapat *ashab,* sebagai pendapat yang dinukil dari ahlussunah, bahwa bertaubat atas dosa kecil adalah wajib. Pendapat lain menyatakan, bahwa bertaubat atas dosa kecil adalah tidak wajib. Karena dosa kecil dapat terhapus sebab seseorang menjauhi dosa besar. Allah SWT berfirman;

إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (النساء: ٣١)

"Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilarang kamu mengerjakannya, niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahanmu (dosa-dosamu yang kecil)"

Versi *ashab* menyangkal, bahwa terhapusnya dosa kecil tidak serta merta menggugurkan kewajiban bertaubat. Dan seandainya saja argumentasi semacam itu diterima, tidak bertaubat atas dosa kecil akan mengakibatkan keberlangsungannya secara terus menerus, dimana hal ini terkadang menjadi dosa besar yang wajib ditaubati[13].

وَإِنْ شَكَكْتَ فِي الْخَاطِرِ أَمَأْمُوْرٌ أَمْ مَنْهِيٌّ فَأَمْسِكْ فَفِيْ مُتَوَضِئٍ يَشُكُّ أَنَّ مَا يَغْسِلُهُ ثَالِثَةٌ أَوْ رَابِعَةٌ قِيْلَ لَا يَغْسِلُ

Dan jika engkau ragu, apa yang terbersit di hati, apakah hal yang diperintahkan ataukah hal yang dilarang, maka tahanlah dirimu. Sehingga dalam permasalahan orang berwudlu yang ragu apakah tahapan yang dibasuhnya adalah basuhan ketiga atau keempat, maka menurut sebagian pendapat, dia tidak perlu membasuh.

[13] *Ibid,* hal. 613.

3. **Kondisi ketiga**, sesuatu yang terbersit dalam hati diragukan apakah merupakan hal yang diperintah, baik wajib atau sunnah, ataukah hal yang dilarang, baik haram atau makruh. Maka seseorang dalam hal ini hendaknya menahan diri, agar tidak terjatuh dalam perkara yang dilarang. Karena meninggalkan hal tersebut jauh lebih utama daripada melakukannya. Karena syara' menaruh perhatian sangat besar terhadap *dar'ul mafâsid* (antisipasi mafsadah) daripada *jalbul mashâlih* (menarik kemaslahatan). Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* bersabda:

دَعْ مَا يُرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يُرِيبُكَ (رواه مسلم)

Tinggalkanlah hal yang meragukanmu, menuju hal yang tidak meragukanmu (HR. Muslim).

Karenanya, Imam Abdullah ibn Yusuf Abu Muhammad Al-Juwaini, ayahanda Imam Haramain, berpendapat dalam permasalahan orang yang berwudlu yang ragu apakah dia akan membasuh dengan basuhan ketiga atau keempat, maka dia tidak perlu membasuhnya. Karena khawatir terjatuh dalam perkara yang terlarang, yakni membasuh lebih dari tiga kali, dimana hal ini hukumnya bid'ah. Sehingga ada dua kemungkinan, antara meninggalkan kesunnahan dan melakukan bid'ah. Dalam hal ini meninggalkan sunnah lebih ringan resikonya dibandingkan melakukan bid'ah. Namun pendapat *ashab* menyatakan seseorang dalam hal ini hendaklah membasuhnya. Karena basuhan ketiga adalah hal yang diperintah, dan tidak mungkin terealisasi sebelum basuhan keempat ini[14].

وَكُلٌّ وَاقِعٌ بِقُدْرَةِ اللهِ وَإِرَادَتِهِ فَهُوَ خَالِقُ كَسْبِ الْعَبْدِ قَدَّرَ لَهُ قُدْرَةً تَصْلُحُ لِلْكَسْبِ لَا لِلْإِيْجَادِ فَاللهُ خَالِقٌ لَا مُكْتَسِبٌ وَالْعَبْدُ بِعَكْسِهِ	Dan segala sesuatu yang terjadi itu karena kekuasaan dan kehendak Allah SWT. Dia Pencipta daya upaya hamba, dengan menentukan baginya kadar kemampuan tertentu yang layak untuk berdaya upaya, bukan untuk mewujudkan. Maka Allah SWT yang mencipta, bukan yang mengupayakan, sedangkan hamba kebalikannya.
وَالْأَصَحُّ أَنَّ قُدْرَتَهُ مَعَ الْفِعْلِ فَهِيَ لَا تَصْلُحُ لِلضِّدَّيْنِ وَأَنَّ الْعَجْزَ	Menurut pendapat *ashab*, kemampuan hamba berbarengan dengan perbuatannya. Dan tidak layak berkaitan dengan dua hal yang berlawanan. Dan (menurut pendapat *ashab*)

[14] *Ibid*, hal. 613.

صِفَةٌ وُجُوْدِيَّةٌ تُقَابِلُ الْقُدْرَةَ تُقَابُلَ الضِّدَّيْنِ	bahwa kelemahan adalah sifat *wujudiyyah* yang berbanding dengan kemampuan secara perlawanan.

PERBUATAN HAMBA

Semua kejadian, baik kebaikan maupun keburukan, ketaatan maupun kemaksiatan, termasuk apa yang terbersit dalam hati, seluruhnya atas kekuasaan dan kehendak Allah SWT.

Perbuatan dan daya upaya (*kasb*) hamba diciptakan oleh Allah SWT. Hamba memiliki daya upaya, tapi tidak menciptakannya. Allah SWT menciptakan daya upaya dengan menentukan baginya kadar kemampuan tertentu yang layak untuk berdaya upaya, bukan untuk mewujudkan. Kemampuan yang dimaksud adalah terjadinya sebuah perbuatan dari hamba, tanpa ada pilihan (*mulja'*). Allah menyandarkan penciptaan perbuatan pada diri-Nya sendiri. Sebagaimana firman Allah SWT:

وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصافات : ٩٦)

Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu

Dan Allah menyandarkan *kasab* (upaya) atau ikhtiyar pada diri hamba-Nya. Sebagaimana firman Allah SWT:

جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (التوبة: ٨٢)

....sebagai pembalasan dari apa yang selalu mereka kerjakan

Maka perbuatan hamba diciptakan oleh Allah SWT, diupayakan oleh hamba. Maka Allah-lah yang menciptakan, bukan berupaya. Dan hambalah yang berupaya, bukan menciptakan. Pendapat ini adalah menengah-nengahi antara pendapat Mu'tazilah yang menyatakan hamba menciptakan perbuatannya karena ia diganjar pahala dan ditimpakan siksa atas perbuatan itu; dan pendapat Jabariyyah bahwa tidak ada perbuatan bagi hamba sama sekali, hamba hanyalah semata-mata alat, seperti pisau di tangan pemotong.

Sedangkan hal-hal yang terjadi dalam statemen sebagian ahli makrifat, yang terkesan selaras dengan akidah Jabariyah dan menafikan adanya ikhtiyar, sebenarnya maksud yang mereka kehendaki adalah tidak menggubris perbuatan mereka sendiri, karena mereka berkonsentrasi atas apa yang datang dari Allah SWT, bukan yang datang dari mereka.

KEMAMPUAN & PERBUATAN HAMBA

Menurut pendapat *ashab,* kemampuan hamba ditemukan berbarengan dengan perbuatan. Karena kemampuan adalah sifat, sehingga tidak bisa mendahului perbuatan. Dan jika tidak demikian, perbuatan akan terjadi tanpa disertai kemampuan, sebab tetapnya sifat-sifat pada dua waktu atau lebih adalah terlarang. Maksud kemampuan hamba di sini adalah sifat yang diciptakan Allah SWT setelah ada kehendak berbuat dan *sabab* serta *alat* (piranti)-nya terluluskan.

Pendapat lain, kemampuan hamba ditemukan sebelum adanya perbuatan. Kerena *taklif* (tuntutan) ada sebelumnya, dan seandainya kemampuan hamba tidak ditemukan sebelumnya, maka akan terjadi tuntutan atas orang yang tidak mampu.

HUBUNGAN (*TA'ALLUQ*) KEMAMPUAN HAMBA

Mengingat bahwa hamba hanya berdaya upaya, tidak menciptakan perbuatan, dan kemampuannya berbarengan dengan perbuatan yang dilakukan, maka satu kemampuan hamba tidak layak berhubungan dengan dua hal yang berlawanan. Kemampuan hamba hanya layak berhubungan dengan salah satu dari keduanya, yakni dengan perkara yang dikehendakinya. Bahkan ulama menyatakan, satu kemampuan hamba tidak berhubungan dengan dua perkara yang mampu dilakukan, baik keduanya berlawanan, sama persis, atau kedunya berbeda, tidak dengan cara berbarengan atau secara bergantian (*'ala sabilil badal*).

Pendapat lain menyatakan bahwa kemampuan hamba layak berhubungan dengan dua hal berlawanan, akan tetapi secara bergantian (*'alâ sabîlil badal*). Namun hal ini disanggah, bahwa pendapat ini hanya tepat diaplikasikan sebelum perbuatan dilakukan, bukan berbarengan dengan perbuatan yang menjadi pembahasan di sini.

Sedangkan apabila berpijak pada pendapat bahwasanya hamba menciptakan perbuatannya sendiri, maka *qudrah*-nya seperti *qudrah* Allah SWT, sehingga dapat ditemukan sebelum perbuatan dilakukan, dan layak berhubungan dengan dua hal yang berlawanan, secara bergantian, tidak secara terkumpul. Karena kemampuan selalu berhubungan dengan perkara yang memungkinkan terwujud, padahal terkumpulnya dua hal yang berlawanan adalah terlarang.

KELEMAHAN HAMBA

Menurut pendapat *ashab*, kelemahan hamba adalah sifat *wujudiyyah* (bereksistensi) yang berbanding dengan kemampuan secara berlawanan. Pendapat lain menyatakan, kelemahan adalah tidak adanya

kemampuan atas perkara yang mampu dilakukan. Menurut pendapat ini, perbandingan antara kelemahan dan kemampuan adalah perbandingan ketiadaan dan keberadaan. Sebagaimana hal tersebut didasarkan pada pendapat bahwa hamba menciptakan perbuatannya.

Maka menurut pendapat *ashab*, pada orang lumpuh terdapat substansi (*ma'na*) yang tidak ditemukan pada orang yang tercegah melakukan sebuah perbuatan. Padahal terdapat sisi kesamaan, yaitu sama-sama tidak mungkin melakukannya. Sedangkan menurut pendapat kedua, tidaklah demikian, karena orang yang lumpuh adalah orang yang mampu, dan orang yang tercegah melakukan sebuah perbuatan adalah orang yang tidak mampu, dalam arti keadaannya mampu dengan standar kebiasaan umum[15].

وَأَنَّ التَّفْضِيْلَ بَيْنَ التَّوَكُّلِ وَالاِكْتِسَابِ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ النَّاسِ

(Menurut pendapat *ashab*) bahwa pengunggulan antara sikap pasrah (*tawakkal*), dan sikap berupaya (*iktisâb*) berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan manusia.

فَإِرَادَةُ التَّجْرِيْدِ مَعَ دَاعِيَةِ الْأَسْبَابِ شَهْوَةٌ خَفِيَّةٌ وَسُلُوْكُ الْأَسْبَابِ مَعَ دَاعِيَةِ التَّجْرِيْدِ انْحِطَاطٌ عَنِ الرُّتْبَةِ الْعِلِيَّةِ

Sehingga kehendak untuk *tajrîd* (melulu dalam peribadatan) disertai adanya penuntut *asbab* (berupaya lahir) adalah sebentuk syahwat yang tersamar. Dan kehendak untuk meniti jalan *asbâb* disertai adanya penuntut *tajrîd* adalah kemerosotan dari derajat yang tinggi.

وَقَدْ يَأْتِيْ الشَّيْطَانُ بِاطِّرَاحِ جَانِبِ اللهِ تَعَالَى فِيْ صُوْرَةِ الْأَسْبَابِ أَوْ بِالْكَسَلِ فِيْ صُوْرَةِ التَّوَكُّلِ

Terkadang syaithan datang dengan membuang sisi ber-*tajrîd* pada Allah (akan tetapi) dalam kedok *asbâb*; atau dengan kemalasan dalam kedok tawakkal.

وَالْمُوَفَّقُ يَبْحَثُ عَنْهُمَا وَيَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَكُوْنُ إِلَّا مَا يُرِيْدُ.

Orang yang diberi pertolongan akan meneliti keduanya, dan meyakini bahw tidak ada yang terjadi kecuali dikehendaki oleh Allah SWT.

ANTARA *TAWAKKAL* DAN *IKTISAB*

Menurut pendapat *ashab,* mengenai hal yang lebih utama dipilih antara *tawakkal* (berpasrah diri) dan *iktisâb* (berusaha) berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan manusia. Orang yang dalam

[15] *Ibid,* hal. 614-616.

tawakkalnya tidak marah atas kesulitan rezeki, tidak pula hatinya berharap dapat meminta-minta salah seorang dari makhluk, dan tidak memiliki tanggungan nafkah wajib atas orang yang tidak menerima keadaannya, maka tawakkal bagi orang semacam ini adalah lebih baik. Karena dalam tawakkal terdapat kesabaran dan memerangi hawa nafsu.

Sedangkan orang yang dalam tawakkalnya bertolak belakang dari keadaan di atas, maka *iktisâb* bagi orang semacam ini adalah lebih baik. Hal ini demi menjauhi emosi dan mengharap harta orang lain. Bahkan terkadang *iktisab* menjadi wajib baginya, sebagaimana ketika seseorang tidak mungkin berkonsentrasi ibadah kecuali dengan memenuhi kebutuhan primernya.

Pendapat kedua, *tawakkal* lebih utama secara mutlak. *Tawakkal* di sini adalah meninggalkan *iktisab* dan berpaling dari *sabab-sabab* (hukum kausalitas alam), karena kepercayaan hati kepada Allah SWT. Firman Allah SWT;

وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (الطلاق : ٣)

"Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan keperluannya". (QS. Ath-Thalaq: 3)

Pendapat ketiga, bahwa *iktisâb* lebih utama secara mutlak. Bukan untuk mengumpulkan harta dunia, meyakini dapat menarik rizki, dan membawa manfaat, namun karena *iktisab* tergolong sunnah yang diperintahkan Allah SWT dalam firman-Nya;

وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ(الجمعة : ١٠)

"Dan carilah karunia Allah"

ANTARA *TAJRID* DAN *SULUK AL-ASBAB*

Berdasarkan pendapat *ashab* di atas, seseorang yang menghendaki *tajrîd* (melulu dalam peribadatan) padahal garis ketentuan Allah SWT mendorongnya ke arah *asbâb* (upaya lahir), maka kehendak tersebut adalah *syahwat* yang tersamar. Maksud 'Allah SWT mendorongnya ke arah *asbâb*' adalah bahwasanya Allah SWT telah menempatkan seseorang dalam *asbab*, dan dia menemukan keselamatan agamanya bersama dengan pertolongan *asbab* tersebut. Disebut *syahwat,* karena orang yang menghendaki demikian tidak konsisten bersama dengan kehendak Allah SWT, sebab dia menginginkan bagi dirinya sesuatu yang berbeda dengan kehendak tersebut. Dan disebut 'tersamar', karena dia tidak bertujuan mencari hal duniawi, namun bertujuan mendekatkan diri, agar mendapatkan derajat lebih tinggi menurut persangkaannya.

Sedangkan kebalikannya, seseorang yang menghendaki meniti jalan *asbâb* padahal garis ketentuan Allah SWT mendorong ke arah *tajrîd*, maka kehendaknya merupakan kemerosotan dari derajat yang tinggi menuju derajat rendah. Karena *tajrid* merupakan derajat tinggi, dimana Allah SWT telah menempatkan orang-orang pilihan di dalamnya.

Dalam kaitan ini, terkadang syaithan datang dengan membuang sisi ber-*tajrîd* pada Allah SWT, akan tetapi dalam kedok *asbâb*; atau dengan kemalasan, akan tetapi dalam kedok *tawakkal*.

Seperti diucapkan pada orang meniti jalan *tajrîd*, yang mana *tajrîd* lebih utama baginya, "Sampai kapan engkau meninggalkan upaya lahir? Tidakkah kau tahu, bahwa meninggalkan upaya lahir akan men-*tamak*-kan hati pada apa yang ada di tangan manusia? Maka tempuhlah jalan *asbâb* agar kau selamat dari bahaya semacam tadi".

Dan dikatakan pada orang yang meniti jalan *asbâb*, yang mana jalan itu lebih utama baginya, "Andai saja kau tinggalkan upaya lahir, dan kau tempuh jalan *tajrîd*, dan kau bertawakkal pada Allah SWT, maka akan bening hatimu, akan bersinar cahaya itu, dan akan datang padamu rezeki dari sisi Allah SWT yang bisa mencukupimu. Maka tinggalkanlah *asbâb*, agar tercapai untukmu kebeningan hati".

Orang yang diberikan pertolongan (*taufiq*) akan meneliti dua hal ini, agar diselamatkan dari keduanya. Dengan tetap meyakini bahwasanya tidak akan terwujud, kecuali perkara yang dikehendaki Allah SWT dari keduanya, atau selain keduanya. Firman Allah *subhânahu wa ta'âlâ*;

وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللهُ بِضُرٍّ فَلا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلا رَادَّ لِفَضْلِهِ (يونس: ١٠٧)

Jika Allah menimpakan sesuatu kemudharatan kepadamu, maka tidak ada yang dapat menghilangkannya kecuali Dia. Dan jika Allah menghendaki kebaikan bagi kamu, maka tak ada yang dapat menolak kurniaNya[16].

وَقَدْ تَمَّ الْكِتَابُ بِحَمْدِ اللهِ وَعَوْنِهِ جَعَلَنَا اللهُ بِهِ مَعَ الَّذِيْنَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّيْنَ وَالصِّدِّيْقِيْنَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِيْنَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيْقًا

Dan sungguh telah sempurna kitab ini (Lubb al-Ushul) dengan pujian bagi Allah SWT dan berkat pertolongan-Nya. Semoga dengan perantara kitab ini, Allah SWT menjadikanku bersama orang-orang yang telah mendapatkan anugrah dari-Nya, yaitu para nabi, *shiddiqin*, *syuhada* dan *shalihin*. Merekalah sebaik-baiknya sahabat di surga.

[16] *Ibid,* hal. 617

PENUTUP

Pengarang kitab Lubb Al-Ushul, Sayyiduna Wa Maulana Syaikhu Masyayikhil Islam Malikul Ulama' Al-A'lam, Abu Zakariya Al-Anshari As-Syafi'i mengatakan; "Selesainya pembuatan kitab ini adalah pada tanggal delapan belas, bulan Ramadhan, tahun 902 H".

Sebagai penutup, dengan kerendahan hati pengarang menyampaikan pujian kepada Allah SWT atas pertolongan yang dianugrahkan kepadanya. Juga memanjatkan harapan agar beliau termasuk ke dalam golongan orang-orang yang mendapatkan anugrah dari Allah SWT. Yaitu para nabi, *shiddiqin*, *syuhada* dan orang-orang shalih. Karena mereka adalah sahabat terbaik kelak saat menghuni surga. *Amien yaa rabbal 'alamien.*

DAFTAR PUSTAKA

- Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*
- Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*
- Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*
- Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*
- Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*
- Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*
- Muhammad al-Jauhariy, *Hawâsyi al-Jauhariy*
- DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*
- DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*
- Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*
- As'ûd bin Umar at-Taftazani, *Syarh At-Talwîh 'ala at-Taudlîh*
- Al-Jauhari, *Hawasyi Muhammad Al-Jauhari*
- Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, *An-Nafahat*
- DR. M. Abu an-Nur Zuhair, *Ushul al-Fiqh*
- At-Taftazani, *Syarh At-Talwih 'ala at-Taudhih*
- Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*
- Syaikh asy-Syinqîthî, *Mudzakkarah Ushul Fiqh 'ala Raudlatun Nadhir*
- Az-Zarkasyi, *Al-Mantsur*
- Ar-Razi, *Al-Mahshul Fi 'Ilm Al-Ushul*
- Taqiyyuddîn Abu al-Baqâ' al-Futûhiy (Ibnu an-Najjâr), *Al-Kaukab al-Munîr*
- Al-Isnawi, *At-Tamhid Fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
- Az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
- 'Ala Ad-Dien Al-Mardawi Al-Hanbali, *At-Tahbir Syarh at-Tahrir*
- Abdul hamid ibn Muhammad Ali Qudsi ibn Abdul Qadir al-Khathib, *Lathâif al-Isyârah*
- Jalal as-Suyuthi, *Al-Muhaddzab Fi Ma Waq'a'a Fi Al-Qur'an Min Al-Mu'arrab*
- Ibn An-Najjar, *Syarh al-Kawkab al-Munir'*
- Ibn Hajar Al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtaj*
- Abu Al-Fada', *Tuhfah at-Thalib*
- Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan*
- Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*
- Muhammad bin 'Ali ash-Shabbân, *Hasyiyah 'ala syarh as-Sullam Al-Malawî*
- Kamal Ad-Din Ibn Al-Hamam, *Fath al-Qadîr*
- Al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddîn*
- As-Syafi'i, *Al-Umm*
- Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah bi al-Kuwait, *Al-Mausû'at al-Fiqhiyyah*

Lubb al-Ushul

KAJIAN DAN INTISARI DUA USHUL

Kami sangat bersyukur dan bahagia atas hadirnya buku yang berjudul lubbul AL-ushul (kajian dan intisari dua ushul). Kitab lubbul AL-ushul merupakan salah satu mukhtasor terbaik karya Imam syaikh al-islam Abi Yahya Zakariya Al-ansori (826-926 h/1423-1520 m). Cangkupan pembahasan yang termuat dalam kitab tersebut tidak hanya mengupas satu tema pembahasan, akan tetapi mengupas beberapa pembahasan, mulai dari kajian ushul fiqh,kemudian dilanjutkan dengan ushuluddin (tauhid) dan diakhiri dengan pembahasan yang selaras dengan usuluddin, yakni tasawwuf.

Sisi keindahan dalam buku ini adalah bahasanya mudah difahami dan gaya formatnya sangat menarik dimulai dari terjemahan kitab lubbul al-ushul kemudian dilanjutkan dengan penjelasan dari berbagai referensi syarh, hasyiah dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pembaca untuk memahami dan menalarkan lebih cepat dan sistematis.

KH. ABDULLOH KAFABIHI MAHRUS
Pengasuh Pon. Pes. Lirboyo Kota Kediri

ISBN 978-602-1207-01-7
9 786021 207017

Penerbit :
SANTRI SALAF PRESS